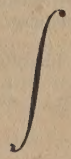
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 19 JULIO - SEPTIEMBRE 1 9 4 9 VOL. 5.
M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Ensayo de antropología metafísica, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 275
Nuestras ideas y su origen en Suárez y Balmes, por *Jesús Muñoz, S. J.* 297
Una precisión extensiva del concepto de "natural", por *Jaime Echarri, S. J.* 319

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Amor Ruibal y los sistemas escolásticos, por *Salvador Cuesta, S. J.* 327
El I Congreso Argentino de Filosofía, por *Ramón Ceñal, S. J.* 333

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 400].

I. LIBROS.—*G. Di Napoli*: La filosofía di Pasquale Galluppi.—*C. Astrada*: Sociología de la guerra y filosofía de la paz.—*G. Galli*: Saggio sulla dialettica della realtà spirituale. Dall'Idea dell'essere alla forma della concienza. Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier. Studi sulla filosofia di Leibniz.—*R. Troisfontaines*: Existentialisme et pensée chrétienne.—*F. M. Palmés*: Psicología.—*F. de P. Solá*: Suárez y las ediciones de sus obras.—*Ch. Bühler*: El curso de la vida humana como problema psicológico.—*E. W. F. Tomlin*: The approach to metaphysics.—*H. Fichtenau*: Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters.—*R. Murray*: The forsaken Fountain.—The King's good servant.—*S. M. Albert*: Albert the Great.—*J. Staudinger*: Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung. — *M. Grison*: Temoignage de l'Univers 349
II. REVISTAS.—Introducción a la filosofía. Crítica. Metafísica. Teología natural 365
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1947 381

CRÓNICA.

España.—Alemania 397
Libros recibidos 398

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1949:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

ENSAYO DE ANTROPOLOGIA METAFISICA *

Antropologías frustradas

I. El clamor unánime por una auténtica Antropología.

De todas partes de Europa, con intermitente frecuencia, surgen voces que piden se estudie, más y mejor que hasta ahora, al hombre, a este gran desconocido, a este perpetuo desconocido.

En el X Congreso Internacional de Filosofía, celebrado este verano pasado en Amsterdam, la primera sección de las especializadas estuvo dedicada a estudiar al hombre, el humanismo, la humanidad. Grande fué el interés que en los asistentes despertaron las comunicaciones sobre el hombre, las cuales en la reciente edición de las actas [1] suman nada menos que 25. En realidad se habló en muchas otras ocasiones sobre este tema eterno que es el hombre, pues desbordó hacia varias otras secciones, como en Estética [2], o aun se trató en las mismas sesiones plenarias [3].

Más aún: a veces hasta se oye decir que "la doctrina sobre el hombre es hoy día el centro alrededor del cual giran todos los problemas" y que "ninguna disciplina filosófica puede ser tratada sin un cuerpo de doctrina comprensivo y crítico sobre el hombre" [4]. Son palabras del cono-

---

* Téngase en cuenta que el presente estudio fué pronunciado como conferencia en un cursillo de Antropología Filosófica para médicos y psiquiatras en el local de San Cosme (Barcelona), el 3 de marzo de 1949.

[1] *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August, 11-18, 1948), Amsterdam (North-Holland Publishing Company), 1949. En el presente estudio subrayaré a veces algunas palabras de los textos citados.

[2] Mirabent, F.: *L'esthétique et l'humanisme*. Proceedings, vol. 1.º, pp. 504-505.

[3] Werner, Ch.: *L'homme et la Religion*. Proceedings, vol. 1.º, pp. 51-61.

[4] Dempf, A.: *Selbskritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss*. Wien, 1947, página 1.ª: "Ich wollte und will eine philosophische Anthropologie schreiben, weil die Menschenlehere heute der Mittelpunkt aller Probleme ist, keine philosophische Disziplin mehr ohne eine umfassende, kritische Menschenlehere behandelt werden kann, fand es aber vernünftig, zuerst einmal zusammenzustellen, was alles darüber schon gesagt worden ist." Pocas páginas antes, ya al empezar, había afirmado con decisión: "Es ist ja zweifellos die dringendste Aufgabe unserer Notzeit, dass der schauerlichen Zerstörung des Menschenbildes, der buchstäblichen Erniedrigung des Menschen zum Raubtier, einer zoologischen Bestialisierung, die allein die dem Tier selber fremder Bestialität erklärt, das volle und klare Menschenbild des christlichen Humanismus entgegengestellt wird."

cido filósofo de Viena Alois Dempf, pronunciadas en 1947, cuando declaraba que pretendía escribir una *Antropología filosófica*, y repetidas luego como variaciones del mismo tema en 1948 [5]

Pero estas palabras no han sido citadas ahora más que como uno de tantos ejemplos que podrían aducirse para mostrar el clamor universal de casi todas las personas cultas de Europa en nuestros días, para pedir que se atienda por fin a una auténtica Antropología, imagen fiel del hombre, no a estas degradaciones que son el vitalismo de Nietzsche, el materialismo marxista u otras parecidas.

Cualquiera de estas concepciones falsas antropológicas, dijo recientemente el conocido filósofo J. F. von Rintelen, presidente en Mainz del Congreso Nacional de Filósofos Alemanes (1-7 agosto), "roba al hombre precisamente *lo más propio suyo, lo humano, la orientación que proviene del espíritu*, y nos entrega, en cambio, a poderes muy dudosos, desordenados e inesperados" [6]. Una Antropología que robe al hombre "lo más propio suyo, lo humano", es el monstruo de ¡una Antropología sin hombre!—lo mismo que se han escrito psicologías sin alma, morales sin moral, teologías sin Dios—. ¿Cómo maravillarse después de que los frutos de estas ideologías monstruosas sobre el hombre den también efectos espantosos, como todos hemos presenciado estos últimos años en Europa, y aún vamos a presenciar?

En oposición a ellas, hemos de esbozar las líneas de lo que con una aparente redundancia llamaríamos una auténtica Antropología "humana".

II. La Antropología metafísica.

Pero ¿qué se entiende por Antropología?

Ordinariamente se entiende por Antropología aquella ciencia que se fija en lo *somático* del hombre (antropometría, antropozoología, antropobiología, paleontología, antropología racial), o bien en lo *cultural* (cultura individual, familiar, social, religiosa, idiomática, etc.) de la humanidad, para describirlo y explicarlo.

Aquí no tratamos de esta clase de Antropología: la suponemos, nos serviremos de ella, pero no nos basta. Por ejemplo, la reciente *Antropología filosófica* de Ernst Cassirer [7], publicada en 1944, que después

---

[5] *Proceedings*, o. c., vol. I, pp. 26-28; ponencia pronunciada en la sesión plenaria del 12 de agosto.

[6] Von Rintelen, J. F.: *Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur*. Trier (Cusannus Verlag), 1948, § 6.º, Sinn christlicher Kultur, p. 28.

de unas levísimas visiones sobre lo que es el hombre, debilitadas hasta tal punto por el kantismo que sólo llega a ver en él "símbolos", trata después de la cultura bajo los epígrafes de mito, religión, lenguaje, arte, historia, ciencia; y termina su obra dudando de si con su libro ha "alcanzado el fin propuesto" [8], pues no acierta a ver la unidad orgánica de su humanismo. Su sistema filosófico previo no le dejó ver en el hombre más que una "unidad funcional" [9] desprovista de raíz. Sería como si un médico quisiese explicar la semejanza y unidad de los síntomas de una enfermedad, sin ver en ellos más que una "unidad funcional", sin llegar a estudiar el germen microorgánico que los produce.

También Kant tiene una antropología; pero su mismo título, "Antropología en sentido *pragmático*" ya indica su carácter meramente psicográfico y superficial [10]. Lo que pretende contener en realidad una antropología, aun sin llevar este nombre, es el conjunto de sus tres Críticas.

Nos interesa, pues, ahora fijar el sentido que damos nosotros a esta "Scienza Nuova". Podría definirse así: es el estudio *filosófico* de la realidad, en lo que tiene de *humano*.

Es, desde luego, ciencia filosófica; por tanto, no es una sola descripción psicográfica, ni una mera "lectura" del sentido de estas descripciones, sino que pretende llegar a dar razones, causas metaempíricas, como la Metafísica las da. Pero al hacer esto sólo se fija en lo humano: las aplica para sistematizar todo lo humano.

¿Será, pues, esta Antropología metafísica una Psicología? La Psicología tiene algo de esta Antropología, no todo (puesto que deja a un lado la ciencia filosófica del hombre, ofrecida, por ejemplo, por la Moral o Etica); en cambio, la Psicología contiene elementos que no nos pertenecen (por ejemplo, en cuanto estudie el psiquismo animal).

Más claramente podría enunciarse así: la Antropología metafísica reúne en un solo tratado y síntesis coherente todo cuanto anda disperso por los diversos tratados de Filosofía, perteneciente a la ciencia filosófica del hombre; pero no meramente al modo de ciencia positiva, natural o histórica.

Apresurémonos a decir que, en rigor, esta Ciencia Nueva no es muy nueva, que digamos; la filosofía cristiana posee ya casi todos los elemen-

---

[7] CASSIRER, E.: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.* México (Fondo de Cultura Económica), 1945.

[8] Ibíd., c. V, pp. 112 y ss.

[9] Ibíd., c. XII, p. 402.

[10] KANT, MANUEL: *Antropología en sentido pragmático.* Madrid (*Rev.* Oc.), 1935.

tos que para ella serán precisos; sólo falta presentar *su cohesión sistemática en un tratado sobre el hombre.*

Desde luego, no pretendemos en estos momentos desarrollar todo un tratado: requeriría una labor lenta y paciente; pero sí podemos trazar unos rasgos generales, que sean como su núcleo sintético, y que resultan precisamente ser aquellas líneas que las filosofías postkantianas a veces omiten y otras veces gravemente deforman.

No queremos una descripción sobre el hombre hecha con infidelidad, mutilándolo o deformándolo, sino una descripción fiel de lo más típico suyo. Sólo así podremos luego sistematizar estas realidades fielmente descritas.

III. Antologías frustradas: racionalistas, empiristas.

Si queremos medir una pieza de tela, es preciso que previamente convengamos con qué unidad expresaremos la medición: metros, varas, codos, pulgadas... En caso de medir, por tratarse de una materia de libre elección, podemos escoger cualquier patrón; pero, una vez escogido, hemos de ser consecuentes en no aumentarlo ni disminuirlo. Si lo alargamos o disminuimos a capricho, el resultado de la medición será falso.

Algo de esto ha acaecido a los filósofos. Al fin y al cabo todos expresan sus sistemas por medio de libros, en los que hay palabras, las cuales representan *conceptos universales.* Admitirán o no admitirán el valor de los conceptos universales; pero todos los usarán por lo menos para expresarnos con palabras su teoría contra los conceptos universales; por tanto, por medio de ellos nos reflejarán, mediata o inmediatamente, su pensamiento; de lo contrario, estos filósofos serían mudos: no dirían nada.

Ahora bien; el concepto precisamente en tanto rebasa el orden meramente empírico del conocimiento sensible, típico en el bruto, en cuanto es un conocimiento "universal" (o por lo menos "universalizable"): sólo el universal da "necesidad", o sea ley, aserto de cualquier ciencia propiamente tal o normativa.

Por consiguiente, esta unidad, sin la que no se ha expresado ante los hombres ninguna ciencia, es uno de los factores más decisivos en la formación de la Filosofía: una actitud de *sobreestimación* de la unidad mental de los conceptos lleva consigo en germen toda una dirección racionalista, o sea de esencialismo exagerado; en cambio, una *depreciación* de la unidad conceptual entraña consecuentemente una filosofía exageradamente empirista, es decir, de existencialismo, o, si se prefiere, vitalista.

Por esto ya es corriente en las obras de historia poner de relieve la oscilación de la Filosofía entre los dos extremos opuestos del vitalismo y del racionalismo. Por mi parte intenté exponerlo en dos obras publicadas en 1946 y 1948, *Filosofía y Vida* y *Filosofía y Razón* [11], que en el curso del presente trabajo habré de citar frecuentemente, porque las ideas que ahora estudio y expondré vienen a ser como la continuación lógica de la trayectoria en estos dos libros empezada.

Pues bien; esta oscilación de la Filosofía entre el racionalismo extremoso y el empirismo vitalista se encuentra también (y es bien natural) en las antropologías, que oscilan desde un racionalismo de esencias hasta un empirismo de meras existencias.

Las antropologías metafísicas con mucha frecuencia deforman al hombre, o por exagerar el factor formal del conocimiento con que lo estudian, o el factor material; y también, por exagerar el aspecto formal y unitario que aparece en el hombre en cuanto estudiado (los esencialistas), o por encarecer sobremanera su aspecto empírico o vital (los existencialistas).

En la filosofía postkantiana es especialmente sensible este peloteo entre situaciones extremosas, cuyas miserias y vergüenzas algunos pretenden encubrir con el nombre de "fecundidad" y otros con la capa corta del relativismo perspectivista; en realidad, esta oscilación indica una gran pobreza, porque finge a un hombre que no es el hombre que todos comprobamos existente en la realidad.

IV. Antropologías racionalistas.

Un típico ejemplo de antropología racionalista o formalista del siglo XIX nos lo ofrece Hegel, y antes que él Kant y Fichte. En una palabra: el idealismo, de uno y otro matiz.

Kant se encuentra con la necesidad de compaginar entre sí dos corrientes opuestas, las del siglo XVIII: por una parte, el racionalismo de Leibniz y, por otra, el empirismo de Hume. Leibniz quería tanta unidad que, con el mero principio de identidad y con el de razón suficiente, entendido estrictísimamente, pretendía poder reducir todas las verdades *de hecho* a verdades *de razón*. "Día vendrá—pensaba Leibniz—en que en vez de decir: *filosofemos*, podamos decir: *calculemos*."

---

[11] Especialmente en esta última, cap. II, *Trayectoria del existencialismo*, p. 12, capítulo III, *Filosofía de la actitud*, p. 44; y cap. VII, *Filosofía de la Filosofía*, p. 207.

Es decir, por exagerar sus pretensiones a la unidad racional se encontró con que su sistema fracasaba: la realidad resiste a que la expresemos totalmente con un *mero* cálculo matemático. De aquí Hume pasaba al extremo opuesto: ninguna unidad metaempírica. Kant, atenazado por los dos cabos de este nudo gordiano, creyó más sencillo cortarlo en vez de desatarlo: mantuvo en su integridad las pretensiones racionalistas de Leibniz; pero colocó la unidad científica (es decir, la universalidad y necesidad) no en el ser u objeto, sino en la forma *a priori* (que es lo típico de su formalismo), mientras que la multiplicidad del elemento material, puesta de relieve por Hume, quedó separada de lo que propiamente debería considerarse objetivo y ser.

Ahora bien; puesto ese enfoque fundamental, el hombre que Kant nos presenta con su Antropología, no es el hombre real que experimentamos. Negar una realidad experimental porque no podemos encajarla dentro de los estrechos marcos de un sistema racionalista, es muy cómodo, pero es improcedente.

¿Qué es para Kant su "yo"? Desde luego su "yo" es, ante todo, el "yo" empírico, es decir, el conjunto de actos que se suceden en la conciencia: una visión, una audición, un deseo... fenoménicos, referidos a un centro fenoménico también; más un conjunto de aprioridades trascendentales. Sí; en el "yo" hay lo meramente empírico, "visión", "audición"...; pero *¿quién* ve, *quién* oye, *quién* desea, en la realidad? Además de lo accidental que aparece en estas vivencias, ¿no aparece a través de ellas un "yo" substancial, que realmente permanezca el mismo, como sujeto de ellas? Kant es agnóstico trascendental: no sabe nada sobre este punto...

Ahora bien; esto es un absurdo que admite Kant por conveniencias de sistema, como Descartes por exigencias de su sistema racionalista se vió constreñido a admitir que los animales no sienten ni conocen, sino que son puras máquinas. Pero yo no puedo comprender que ningún filósofo sincero llegue a convencerse leal y verdaderamente de que los perros no sienten ningún dolor si los apaleamos, o bien que para cada hombre su "yo" de ninguna manera en *en sí*, algo cierta manera verdaderamente permanente en medio del flujo de sus cambios y manifestaciones, como sujeto productor y sustentador de ellos. Nadie podrá creer que se reduzca su "yo" a las representaciones que tiene de él, es decir, a lo representado en ellas como meramente representado y nada más, puesto que no sería trascendente o *en sí*, o independiente de ellas.

Cerremos los ojos: no hagamos ningún juicio, pero pensemos: simplemente pensemos en el "yo" propio, centro o sujeto al cual convergen en la conciencia todas sus actividades actuales: cenestesia, frío, contac-

to, etc., conscientes. Y preguntémonos: ¿este "yo" sujeto de ellas es para mí tan fenoménico en su realidad como lo sería una cosa existente *solamente en cuanto representada,* es decir, sin que por esta representación se acierte a percibir que hay raíces más hondas en su ser, nada *en sí,* nada que no sea pura representación? Sólo violentando lo más íntimo de la naturaleza puede pretenderse establecer que no se conoce en cuanto a algo la existencia del "yo" *en sí,* a través de la representación. Y, sin embargo, admitirlo es condición previa e indispensable para el kantismo.

Kant lo dice; pero se encuentra luego con que las mismas consecuencias lo llevan a convertir al hombre (en todos los órdenes) en una especie de máquina absurda, que no es ni explica la compleja realidad que observamos en el hombre real, en el de la experiencia.

Si el "yo"-sujeto permanente, o sea substancial, es rechazado, queda reducido el hombre al "yo"-empírico o suma de actos de conciencia, suma verificada según ciertas leyes *a priori* o trascendentales. Pero si así fuera el hombre, sólo una especie de suma de sus actos fenoménicos verificada según ciertas leyes *a priori,* ¿por qué puedo, pensando en mí mismo, *reconocer* a este "yo" de hoy como el mismo (en cierto grado) que el de ayer? Decir que con la memoria, será decir algo que no basta para explicar lo que pretendemos, pues se preguntaría de nuevo por qué razón podría la memoria hacerme verdaderamente reconocer a mí mismo como el mismo de ayer o anteayer. El reconocimiento, este acto innegable e inefable, ¿sería por mera resultancia? Entonces también con el mismo derecho podría sentirse cada español de hoy ser tan propiamente el mismo de ayer como ser su ascendiente del siglo XVI: la resultancia es igual. Y no se trata aquí de un caso patológico de doble personalidad, en donde propiamente hay una substitución de actitudes sucesivas en lo periférico; pero con las raíces íntimas, que siguen manifestando el mismo "yo": se trata aquí del reconocimiento profundo, perfectamente lúcido y normal. Si en el reconocimiento mi "yo" fuese el mismo que el de ayer por mera resultancia, también podría reconocerme ser mi abuelo que falleció en 1913. Y, sin embargo, la realidad concreta de nuestro "reconocimiento" no es la misma.

Más aún: ¿cómo explicar los raciocinios si el "yo" que ahora ve la consecuencia de un silogismo ya no es propiamente el mismo "yo" sujeto que vió la mayor y la menor, sino el "yo" meramente como representado?

¿Cómo explicar las leyes psicológicas, por ejemplo, la asociación de imágenes, si no pueden radicar establemente en nada *en sí,* sino como *meramente representado,* y si por hipótesis esto cambia todo constantemente? Las leyes de la asociación de imágenes no cambian así: las de la

psicología de hoy, tal vez lo mismo que la de hace cinco años. Tampoco pueden radicar estas leyes de orden psicológico en una aprioridad trascendental, pues la aprioridad trascendental es puramente lógica, funcional, irreal, so pena de ponerla ya como fenoménica (que no explicaría nada), o bien como trascendente *en sí* (que ya arruinaría con ello los mismos cimientos del kantismo).

¿Cómo puedo yo admitir que un hombre a quien examino tiene actos subconscientes? Si en él son subsconscientes, o mejor, son inconscientes, él no tiene ningún derecho a admitirlos, puesto que por hipótesis sólo existe su "yo" como representado; si, pues, yo le demuestro que hay en él actos inconscientes, ya le hago llegar a algo *en sí*, perteneciente a su "yo", y si no se lo demuestro, ¿qué es, dentro de la antropología de Kant, esta realidad psicológica innegable?

Y además, ¿por qué hay en nosotros el instinto de propia conservación si no hay propiamente nada que conservar? ¿Conservar lo que *en nada* se conserva, por hipótesis, pues el "yo" se agotaría totalmente con sus actos, en cuanto representado en ellos, y éstos cambian del todo constantemente?

Pero hay aquí algo mucho más grave. Sé muy bien que si insulto a mis padres, buenos, pacientes, por un incentivo baladí y caprichoso, sucederá que algún tiempo después, por ejemplo, quince minutos después, "yo" me sienta realmente culpable de una vileza, la que cometí antes. Pero según lo que habría de ser consecuencia lógica de la antropología de Kant, aun en los casos en que por suposición hubiera verdadera responsabilidad, no meramente postulada, ¿quién es el sujeto responsable? ¿Un "yo" *en cuanto representado* en mi acto actual de remordimiento, éste es el responsable? Entonces ¿será una prioridad trascendental, de la que ni puedo decir plenamente que *exista?* ¿Será, pues, el "yo" culpable un "yo" postulado como existente nouménicamente, pero que en realidad no exista? No aprehendemos al "yo" culpable como "postulado", sino como existente en sí, y muy existente.

Y aun si supiésemos que hubiese este sujeto culpable, ¿permanece el mismo verdaderamente quince minutos después? No puede decirse, dentro de la antropología de Kant, que el sujeto autor de un crimen es *verdaderamente* el mismo quince minutos después si sólo existe su "yo" como representado en sus actos, y éstos, por suposición, no permanecen, sino que cambian constantemente.

Bergson escribió en 1907 su obra *L'Evolution créatrice;* con ello se hizo merecedor de un premio muy codiciado: el premio Nóbel de Literatura, que al fin se le otorgó efectivamente en 1927. Pregunto a él y a

todos los postkantianos, que por serlo niegan la realidad substancial del "yo" humano, ¿por qué Bergson aceptó en 1927 el premio Nóbel que mereció en 1907, veinte años antes? Consecuentemente con su sistema filosófico debería haber declinado este premio. Si su "yo" es un puro flujo, un puro devenir, no es realmente en nada el mismo este Bergson de ahora 1927, que recibe el premio, que el Bergson de veinte años atrás que escribió la obra; aceptar el premio o es una inconsecuencia con su filosofía o reconocer que, si merece el premio en realidad, su filosofía no explica esta realidad del hombre que vive y nace y muere, en suma, del único que nos interesa explicar, porque es el único que existe. Y no se diga que aceptó el premio porque su "yo" actual es una mera resultancia de aquel "yo" que escribió la obra, pues en este caso con el mismo derecho podría levantársele un monumento por la resultancia que tiene con un "yo" que hace muchos siglos, en la Edad de Piedra, mató tal vez heroicamente a un elefante; además de que todos sabemos distinguir muy bien una mera resultancia extrínseca de un mérito personalísimo que recibe "el mismo".

No explican estas antropologías filosóficas que el hombre reciba con todo derecho un premio por un buen libro escrito. Pero ¡qué digo! ¡En rigor ni pueden decir que el hombre lo ha escrito! Si la categoría de causa y su aplicación tienen meramente un alcance fenoménico, como quiere Kant, es injusto decir que Kant es *en sí, independientemente del acto mental con que se lo atribuyo,* autor de la *Crítica de la Razón Pura*: esto equivaldría a decir que es causa en sentido trascendente. Lo más que puedo decir es que aparece fenoménicamente como causa, como su autor, pero que si todos los hombres del mundo muriésemos, no sabemos que entonces hubiese el menor derecho ontológico para que este libro, remanente en nuestras silenciosas bibliotecas, llevase en sí algo que a los ojos de un espíritu superior le hiciese atribuir una dependencia de Kant. Del mismo modo, el estudio que ahora yo escribo, *en sí,* fuera del acto mental con que me lo atribuyo, no depende de mí más que de Kant o de Moisés...

Tampoco nos constaría ahora que $2 + 2 = 4$: nos aparecería así fenoménicamente en virtud de una síntesis *a priori;* pero en sí, $2 + 2$, ¿serían tal vez 15 o bien 10.000? Kant no lo sabe, ni con su antropología los hombres podríamos saberlo.

Y, sin embargo, todos lo sabemos muy bien, y tenemos plena evidencia de ello, tanto si estas antropologías explican como si no explican lo que es el hombre real. Todos experimentamos al vivir que cuando estudiamos o vemos un proceso demostrativo u oímos un discurso se producen en nosotros algunos asentimientos y juicios, en virtud de una evidencia *objetiva.* Si el juego de las categorías fuese, en cambio, tan mecá-

nico como imagina Kant al negarle todo alcance trascendente, ¿cómo se explica que a veces yo dude, vacile, tema, afirme sólo con probabilidad? Una máquina de calcular no duda, porque es máquina; y el *ánthropos* que el candoroso racionalista Kant imagina como si fuera una máquina de categorías *a priori*, no explica esta maravillosa conducta que todos observamos diariamente en nosotros mismos. Llegaremos más o menos lejos al explicar la realidad substancial y *en sí* del hombre (desde luego no llegaremos tan lejos como el racionalismo de Descartes, Espinosa o Leibniz imaginan); pero afirmar que se da esta realidad experimental, afirmar que el primer paso de una auténtica Antropología ha de ser echar por la borda el peso muerto del kantismo, que niega conozcamos el "yo" substancial o sea *en sí* existente, esto es indudable si queremos proceder sin prejuicios.

En fin, resumiendo, afirma Kant que nuestro pensamiento no alcanza nada trascendente a sus actos o representaciones; pero esto lo ha dicho trascendentemente de otro pensamiento *en sí*, no en cuanto meramente representado en él, pues en este último sentido sería un absurdo el aserto. Es decir, estas filosofías dicen algo sólo en cuanto son inconsecuentes y contradictorias consigo mismas; si fuesen consecuentes, entonces no podrían decirnos nada, porque lógicamente destruyen el objeto y el sujeto, es decir, destruyen al hombre y su verdadera vida.

¿Por qué seguir ahora señalando otras innumerables incongruencias de la antropología de Kant respecto de la realidad humana? Sería asunto interminable.

Pero es interesante por lo menos observar que si todas estas realidades experimentales, del hombre que existe de veras, chocan absolutamente con el idealismo trascendental de Kant, sin comparación chocan mucho más con el idealismo absoluto, por ejemplo, con el de Hegel, ni es preciso que nos detengamos más repitiendo estas mismas ideas bajo otros aspectos y aplicaciones.

Aquí vienen precisamente muy bien todas las innumerables sátiras que Kierkegaard y los demás existencialistas han lanzado acertadamente contra estas antropologías esencialistas; sátiras ya bien conocidas de todos en nuestros días. En estos años de decadencia del idealismo se reconoce lo típico e irreversible de la historia humana, el valor único, individual e inefable del individuo concreto que resiste a una total esencialización. Ahora se insiste contra Hegel, en la libertad, en la realidad incomunicable, que es para cada cual la decisión, personal y libre, del individuo que dispone por sí mismo de su suerte para siempre. Todos estos aspectos reales del hombre concreto, que no explicaban las antro-

pologías racionalistas, o, mejor dicho, aspectos que eran mutilados despiadadamente por estas antropologías, el existencialismo los pone muy bien de relieve; precisamente son rasgos muy humanos, muy palpables e innegables ante la experiencia de cada cual, y que quedan afirmados aun cuando se los niegue pertinazmente.

En una palabra: las antropologías formalistas del racionalismo *deforman* esencialmente al hombre, quitándole lo concreto, existencial, individual, libre, que contradice de todo en todo a sus sistemas de esencialismo exagerado.

¡Lástima que los existencialistas por huir de un extremo se lanzaran al otro, como pasa tan frecuentemente! ¡Lástima que por no resignarse en convertir al hombre en un puro teorema de esencias geométricas, lo hayan querido convertir en una pura existencia irracional, que equivale a decir convertirlo en un bruto, y bruto absurdo!

Las palabras de Pío XII, al recibir a los asistentes al Congreso Italiano de Filosofía, en 1946, fueron exactas: "La Filosofía perenne—dijo Pío XII—no corre ningún peligro de sumirse en *un irracionalismo pesimista,* y menos todavía en un *voluntarismo religioso,* como reacción contra un intelectualismo unilateral" [12].

V. Antropologías empiristas del vitalismo y existencialismo.

Naturam expellas furca, tamen usque recurrat, dijo Horacio. Ya podéis con una horca aventar a la naturaleza, aventar al hombre: *Tamen usque recurrat;* pero sólo por un poco de tiempo, hasta que la naturaleza, violentada injustamente, *recurrat,* vuelva de nuevo a su cauce. Así pasó con el hombre concreto, dotado de existencia individual e intransferible, con libertad y responsabilidad, que negaban las antropologías inhumanas del esencialismo,

Sólo que las otras antropologías, reacción de la naturaleza contra el esencialismo racionalista, han ido al extremo opuesto, según decíamos: para evitar una deformación de *pura esencia* han mutilado *toda la esencia,* han mutilado también al hombre.

Tomemos a un existencialista como ejemplo; pero pudiera decirse, con más o menos variantes, lo mismo de los otros *en la medida en que sus sistemas contengan* la mutilación que verifica el existencialismo. Un buen ejemplo es Karl Jaspers.

[12] Discurso pronunciado el 20 de noviembre de 1946 en la gran sala del Consistorio del Palacio Vaticano, publicado en Pensamiento, III (1947), 86.

Jaspers, bajo el influjo de Kierkegaard y Nieztsche, empujado por su reacción contra Hegel, da por supuesto que no se resuelve el problema del "ser" por vía intelectual. Supone dogmáticamente que ya Kant demostró que no alcanzamos nada trascendente con los conceptos. ¿Y con otro medio? Mi experiencia es parcial, finita — dice —, no me da el "Todo", la plenitud del "ser" como tal. Luego—dice él—si no realizo este ideal absoluto del intelectualismo, *ningún* intelectualismo, ningún concepto universal me servirá para filosofar. ¿Qué queda, pues? Sólo queda ante él su propio ser, personal, concreto. Pero adviértase bien: no queda como un *objeto* que pudiera ser estudiado mediante conceptos universales por una ciencia filosófica: ya se da por supuesto que es imposible, y rechaza sin más todo intelectualismo.

Entonces le queda su existencia empírica, concreta, mundana, temporal y espacial, que él llama *Dásein*. Pero este Dásein puramente empírico, precisamente por ser sólo empírico, no es el ser verdadero que andamos buscando en la Filosofía: ¿qué es el ser de este ser? El ser de este Dásein será llamado la *Existenz*. Según esto, pues, la Existencia no es Dásein, pero aparece y se realiza por él; por tanto, el hombre en y por el Dásein, es una Existencia.

¿Cómo se me manifiesta, pues, esta Existencia? Desde luego (repitámoslo una vez más), según el presupuesto anterior anticonceptualista, no se nos manifestará la Existencia como *objeto* estudiado o estudiable por alguna ciencia: esto ya no sería la Existencia que se busca en la Filosofía, sino el Dásein empírico de las ciencias naturales, que versan en el orden inmanente o fenoménico. La Existencia sólo podrá ser "iluminada" por ciertas experiencias privilegiadas, que se nos dan a veces junto con el ejercicio de nuestra libertad: entonces lo finito de mi Dásein: mortal, temporal, espacial, me aparece como lanzado a *Otro*, a un incondicionado. Es una referencia que, si bien está en el tiempo, es extratemporal.

Es decir, en algunos momentos privilegiados de mi libertad siento que mi Dásein empírico está lanzado y arraigado en este Otro del modo más profundo, mi ser lo elige, lo quiere, se lanza a El, a través de sus decisiones empíricas: mi más profundo ser es, pues, libertad, posibilidad de ser; mi más profundo ser se manifiesta como posibilidad de elección y como decisión.

En momentos privilegiados mi ser esencial me agarra: cae sobre mí, este mi ser que yo no conozco, y me manifiesta a mí mismo como posibilidad de acción, de conocimiento, de libertad: es la conciencia de la libertad, de la existencia posible: "es lo que yo tomo y lo que dejo, lo que escojo como lo Unico y Supremo, cuando manteniéndome en la actitud de la

posibilidad realizo algo" [13]. En la elección, en la libertad, pues, me aprehendo propiamente a mí mismo. No hay que decir, como Descartes, "cogito ergo sum", sino "eligo, ergo sum", o mejor, "eligendo sum".

Desde luego esta libertad de que habla Jaspers no se entiende como libre arbitrio en las cosas ordinarias de la vida, y que él llama *Willkür;* nada de esto, pues la Existencia escapa a todo "saber", es radicalmente "incomprensible", según ya hemos dicho antes varias veces. Más allá de las fronteras a que me llevan las razones conceptuales sobre lo conocible objetivamente encuentro que hay en mí un *salto en el vacío* (Sprung), no por "saber" intelectualmente, sino por "no-saber". Y entonces la Existencia decide libremente de sí misma, se pone a sí misma.

Con todo, esta libertad, precisamente por decidir libremente de sí hoy, se pone grilletes para mañana: es entonces una libertad necesaria; soy, pues, responsable aún de mi mismo ser, de haber nacido. Pues la libertad que por sí misma es sin medida, anhela realizarse enteramente, incondicionalmente en el Dásein; y esta tendencia suya al Absoluto, al Infinito, es lo que hace su culpa original, su pecado de naturaleza, el existir en el Dásein, limitada y temporal, pero proyectada al Otro, al Trascendente, al Incondicionado.

Por esto mi Dásein está inexorablemente condenado al fracaso final. Su ser es movimiento, es hacerse, es un haz de posibilidades que deciden de sí y se proyectan al Trascendente. Para Jaspers tanto la inmanencia panteística, como la Trascendencia de un Absoluto realmente existente más allá del mundo, son rechazables por razón del antiintelectualismo que él no demuestra, sino supone, desde el principio dogmáticamente. Su Trascendencia es, pues, impensable (Undenkbarkeit Nichtdenken), es el Absoluto en oposición a lo finito del Dásein, que se lanza al Infinito: mi ser es el mismo empuje a él: en un solo salto encuentro a los dos.

Pero dado que esta Trascendencia, según decíamos, es impensable, y que no puede, por tanto, demostrarse intelectualmente mediante conceptos que existen, pues Kant demostró, según supone Jaspers, que con conceptos no se alcanza nada trascendente; supuesto todo esto, mi salto es en el vacío. No hay que soñar con un más-allá que prolongue nuestro ser. Es verdad, dice Jaspers, que siento "aflicción al pensar que en el mundo todo lo que amo, y yo mismo, somos enteramente mortales. Pero es preciso reconocer esta aflicción y abrazarla sin ilusión ninguna [14]: el

---

[13] JASPERS, K.: *Philosophie.* Berlín, 1932, vol. I, p. 16.

[14] JASPERS, K.: *Philosophie,* vol. III, p. 125. Citado por J. DE TONQUEDEC: *L'existence d'après Karl Jaspers.* París (Beauchesne), 1945, cap. VIII, p. 91.

fracaso es lo último", "das Scheitern ist das Letzte" [15]. Pero no hay que desesperarse por ello: mi vida tiene todavía un sentido auténtico y último, dice Jaspers: quiero vivir y crear algo sólido, esto es, con el fin de experimentar después el fracaso total, en lo cual está precisamente el ser de mi ser; producir algo que tiene el sentido de ser para no-ser; y *reconocer este sino, lanzándose a la Trascendencia con un salto ciego e ineficaz, para reconocer mi sentido de "ser" fracasado, esto es el ser.* Entonces "en el mundo no hay ninguna consolación real y verdadera que pueda hacerme parecer inteligible y soportable la mortalidad de todas las cosas y de mí mismo. Pero en vez de consolación me queda la conciencia del ser en la certeza del *Uno* [16].

Cuando se han invertido, aunque sólo sea unos días, en hojear las páginas de esta Filosofía, que más propiamente llamaríamos una Mitología, siente uno el impulso espontáneo de aplicarle el escalpelo de la crítica y desmontar pieza a pieza esta fantástica construcción.

En caso de que así se hiciera, habría que notar sus íntimas y constantes contradicciones. Asienta como postulado previo y fundamental que la Filosofía no se hace con "conceptos", que no es un "sistema de doctrina transmisible a los demás", que no es una "doctrina cuya verdad objetiva pretenda ser válida para los demás"; pero a renglón seguido empieza a escribir Jaspers sus tres volúmenes, en que nos habla y le comprendemos con "conceptos", pretende con ellos transmitirnos una doctrina (y si no ¿por qué escribe?) y como válida en sí (si no ¿por qué la imprime?; ¡no valdría la pena imprimir algo si es esencialmente inválido para todos los que han de leerlo!)

Aquí ocurre la ceñida expresión de Gaos: el existencialista en rigor *si fuese plenamente consecuente* con su existencialismo, sería mudo, no podría decirnos nada; y si dijese algo, por lo mismo se contradiría y se autodestruiría [17], reconociendo algo de esencia que rige a la existencia; es decir, al pretender afirmar algo como *de derecho*, que no sea el *mero hecho*, que si es mero hecho, mera existencia, podrá ser cualquier cosa, o nada, sin otra razón.

Pero vamos a prescindir ahora de todas las críticas que podríamos

---

[15] Ibid., pp. 220-222; o. c., p. 91.

[16] Ibid., pp. 125-126; o. c., p. 95. "Yo lo alcanzo en su verdad, cuando escojo el ser en el fracaso de la ruina universal, en el no-ser de todo el ser que yo puedo alcanzar." JOLIVET, R.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J.-P. Sartre*, Fontenelle, 1948, cap. II, art. 2.º núm. 7, p. 303.

[17] Véase mi nota *Gaos en Mascarones*, publicada en PENSAMIENTO, II (1946), páginas 211-215.

desarrollar para mostrar la inconsistencia total del jaspersismo [18]; para nuestro intento nos basta atenernos al aspecto antropológico, es decir, mencionar alguna de las flagrantes mutilaciones que sobre el hombre comete esta pretendida antropología o humanismo deshumanizado.

Ante todo es falso, por la evidencia experimental humana más cierta, que para cada cual su "yo" sea un *puro* devenir, un *mero* hacerse; hay en mí *algo* que se hace, es decir, un *sujeto* que deviene y que se mueve, eso sí; pero por lo mismo ya muestra que aprehendo su substancialidad, es decir, aprehendo que aun cambiando, no cambia totalmente, sino que permanece sujeto de sus actos. Recuérdese y aplíquese aquí lo que dijimos a propósito de Kant, que niega conozcamos la substancialidad del "yo": los extremos se tocan, y para caer en el absurdo de suprimir el "yo" substancial, tanto el existencialismo como el esencialismo se dan las manos, el segundo negando la existencia singular del "yo" substancial, y el existencialismo separando de su existencia singular toda predicación o atributo científico que lo haría cognoscible *de derecho;* pero que por lo mismo ya no lo reduciría a pura existencia, sino que le daría algo de esencia; es decir, lo declararía sujeto a nuestro conocimiento racional.

Además, contra esta Filosofía que pone el "yo" en un puro cambio, en una pura adquisición, sin reposo ni estabilidad ninguna, hay que notar que nuestra misma experiencia nos demuestra que con los cambios se verifican adquisiciones o posesiones, que a veces no inquietan ni desaparecen, sino al revés, que por permanecer pacifican y llenan el alma de felicidad. Tonquedec cita los ejemplos de San Francisco de Asís y de San Ignacio de Loyola, que al convertirse a Jesucristo y encontrarlo, ya no lo abandonaron más. Pero esta experiencia de la realidad es constante.

Fuera de esto, nuestro "yo" no es puramente arracional, como supone Jaspers, puesto que algo decimos de él, le aplicamos la no-contra-

[18] Por ejemplo: 1.º Si bien es verdad que al ser contingente le compete el "hacerse", el "moverse", "actuarse", no se deduce de aquí que es totalmente "hacerse" sin ningún aspecto de permanencia, como muestra la Ontología; antes bien se requiere en el "hacerse" algo o alguien que se hace. 2.º Por no concebir el "ser" exhaustivamente como un "Todo" acabado (es decir, *unívocamente*), rechaza toda racionalidad del "ser", saltando a la *equivocación;* pero en medio de estos dos términos extremos y extremosos hay un término que Jaspers olvida, la *analogía*. 3.º Además, afirmando como postulado fundamental que el "ser" es absolutamente indeterminable, de hecho lo determina, le da propiedades, un papel bien fijo y, por correlación al Dásein empírico, le da una manera de ser referida al correlativo. 4.º Por fin, quiéralo o no, aplica a los términos de su filosofía los principios de no-contradicción y de razón suficiente; sin ellos ¿cómo impide que *él mismo,* respecto de su afirmación (o intuición, o iluminación, o como quiera que se la llame), pueda encontrar que a la vez se la afirma y niega con igual derecho? Y con ellos no explica el valor de estos principios, precisamente porque esto requiere una metafísica objetiva en pleno sentido y trascendente, con lo que pierde todo valor la filosofía existentiva.

dicción, fijamos sus tendencias existenciales, etc. Y aun si dijésemos que no podemos decir nada *de él*, absolutamente nada, por lo menos hemos dado ahora mismo un sentido al pronombre "él", sin el cual sentido nuestro aserto anterior sería vacío, y con el cual es intrínsecamente contradictorio.

Pero, sobre todo, es absurda la antropología de Jaspers, porque una de las realidades humanas más patentes para todo hombre que no tenga anteojeras kantianas es su sujeción a una moral: nadie puede negar la presencia en su alma de una ley suprema "haz el bien, no hagas el mal", ley de la que todos los otros preceptos no son más que derivaciones y aplicaciones. En cambio, según observa Juan Wahl, la filosofía de Jaspers, desde el punto de vista moral, lo justifica exactamente todo, lo cual quita todo sentido a las nociones de "bien" y "mal", pero sin las cuales toda ley moral cesa, no tiene sentido, ni razón de ser. ¿No es profundamente antihumana una Antropología que desconoce este hecho tan evidente en la Humanidad de cuarenta siglos de Historia, y aun anterior, como es la realidad de la conciencia moral en el hombre, que está lanzado a un bien y a huir de un mal que de suyo son independientes del capricho humano, pero sujetos al reconocimiento de la razón como toda propiedad del ser, es decir, que en ocasiones serán *radicalmente* objetivos? ¿No es antihumana una Antropología que no explica ni siquiera el porqué de esta conciencia, el porqué de su función y de su valor más que negándola?

A esto se añade que nuestra experiencia nos muestra también que las determinaciones libres (y tanto más cuanto más graves y definitivas sean las consecuencias de la decisión) no se dan como un puro salto irracional en el vacío, sino que *siguen siempre después del conocimiento de la cosa y de los motivos* (no son un mero conocimiento, es verdad, pues entonces no habría verdadera libertad de indiferencia); pero *requieren una previa visión* de razones y motivos. Este es el hombre real; el hombre imaginado por Jaspers es un bruto absurdo, que si lo viéramos de veras, nos espantaría: un hombre que procedería como no-hombre [19].

Si quisiéramos aún discutir más los extremos del jaspersismo, podríamos añadir que lógicamente su filosofía no puede probar que junto al "yo" de cada uno, coexistan *ontológicamente*, como *objeto de demostra-*

[19] Además, recuérdese todo lo dicho años atrás para refutar a Schopenhauer: el término de la voluntad es "positivo", no es el no-ser como tal, y aun cuando quisiese el hombre aniquilarse, o el no-ser, lo querría bajo el aspecto o apariencia de bien, con que entonces lo reviste, es decir, bajo el aspecto de ser. Véase mi obra *La filosofía de la acción* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives", serie B, núm. 2). Madrid, 1943, cap. IX, p. 195, n. 313.

ción filosófica, otros "yo" en el mundo, es decir, no puede demostrar que haya otras Existencias fuera de la propia. La razón es obvia: si las pruebas de las ciencias y de la experiencia que usan conceptos universales y se realizan sobre objetos, no tienen para Jaspers absolutamente ningún alcance objetivo dentro de la Filosofía, puesto que, según él, todos los objetos ante la Filosofía son radicalmente heterogéneos, y el objeto propio de la Filosofía (la Existencia) es radicalmente impensable, entonces, ¿cómo admite y explica Jaspers por medio de su Filosofía que haya en el mundo otros "yo", sin contradecirse? Responder como Jaspers, que mi libertad a la vez que se da la vida poniéndose en el Dásein proyecta también a los otros "yo" con la intercomunicación, esto, digo, en virtud de los mismos presupuestos ahora mencionados, es negar todo valor de *prueba* filosófica constriñente a la realidad de otros hombres, para hacerlos depender de un acto personal, libre, y no sujeto a ciencia; ahora bien, ¿me basta con meramente *suponer* que se dan otros "yo" con hacerlos depender de mi acto libre y con declarar que mi filosofía no puede saber con valor objetivo nada más de ellos? ¿No es también esto profundamente antihumano y contrario a la experiencia más cierta?

No es mejor el existencialismo de Jean-Paul Sartre; sólo que baja aún más por el sendero de la degradación. Si la existencia (radicalmente irracional) precede a toda esencia (no hay más esencia que el existir, sin más), entonces propiamente "no hay naturaleza humana", dice, ni puede afirmarse nada de ella [20]. Si es así, ¿por qué dice con su filosofía lo que son y serán los hombres, o lo que ha sido él mismo al dar una declaración sobre el ser y la nada, el en-sí y por-sí, que serán después como *deben* ser, según su declaración, por tanto ya con una esencia anterior y con una naturaleza?

Además, hacer cargar al hombre "la responsabilidad total de su existencia", de haber nacido [21] es un acto de manifiesta mala fe, para encubrir, con el mismo manto de la no responsabilidad real que tenemos en el hecho de nacer, otras acciones de que el hombre se siente realmente responsable: estas otras acciones malas sí que nos hacen bajar los ojos ante otra mirada, y no por pudor, sino por algo muy diverso: la vergüenza y remordimientos de la verdadera responsabilidad.

Pero, sobre todo, destruir toda moral objetiva declarando que no

---

[20] SARTRE, J.-P.: *L'existentialisme est un humanisme.* Paris (Nagel), 1946, p. 22. Recientemente el Santo Oficio ha puesto en el Indice todas las obras de Sartre.
[21] O. c., p. 24.

puede ya haber ningún bien fijo y normativo [22], apoyando la frase de Dostojevski, "si Dios no existiese, todo estaría permitido", esta actitud es, como decíamos antes, no sólo radicalmente antihumana y absurda, sino que destruye una experiencia patente en la vida humana [23].

Por una parte, declara Sartre que no hay moral objetiva porque no hay naturaleza humana fija a que referirla; y ¿por qué no hay naturaleza humana fija? Responde: porque la existencia precede totalmente a la esencia; no se sabe qué será: el hombre se hace a sí mismo totalmente: "il n'y a pas une nature humaine abstraite, une essence de l'homme indépendente ou antérieure à son existence" [24].

Si así es, ¿cómo se prevé lo que será la sociedad dentro de cierto número de años mediante las leyes morales, religiosas, políticas, etc.? ¿La Filosofía no puede justificar ni admitir estas realidades patentes? ¿Cómo dice Sartre mismo que el hombre es lo que expresa en *l'Etre et le Néant* con su sistema, si por hipótesis no hay ninguna esencia que preceda su existencia, y, por lo tanto, puede cambiarse y devenir absolutamente cualquier cosa, aun enteramente al revés? ¡Tal vez, en virtud de su mismo sistema existencialista, se hará el hombre enteramente al revés de lo que Sartre dice de él, haciéndole ya preceder una esencia!

Por esto Sartre se contradice fundamentalmente a sí mismo al encontrarse a veces con la precisión de negar lo que ha afirmado: "nous ne croyons pas au progrès; le progrès est une amélioration; *l'homme est toujours le même en face d'une situation qui varie*" [25], ¿Ha dicho "toujours le même"? ¿En qué quedamos? ¿Es el mismo o no es el mismo? ¿No ha dicho que no hay naturaleza fija, que la existencia enteramente irracional precede a toda esencia?

Por una parte, no admite la verdad objetiva que regula al hombre, y

---

[22] O. c., p. 35.

[23] "Il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoievski avait ecrit: *si Dieu n'existait pas tout serait permis*. Ciest la le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Aussi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls" (SARTRE, J.-P.: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, 1946, pp. 36-77). Y en esto quiero ser coherente: el existencialismo es el "effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente" (pág. 94).

[24] O. c., p. 116.

[25] O. c., p. 79.

con esto piensa Sartre ser fiel a su existencialismo; y por otra parte, al objetarle que así se podrá afirmar o negar *con todo derecho* cualquier cosa (lo cual, como es evidente, destruye su sistema), responde: "Ici, on ne peut échapper à un jugement de vérité" [26]. ¿Y por qué? Si aquí hay ya una verdad objetiva, también hay una realidad fija que regula lo que *ha de ser* y, por consiguiente, ya hay una esencia que precede a la existencia. Pero si esto pasa en un caso, ¿por qué lo niega en otro? El existencialismo se derrumba. Al objetarle que puesto su irracionalismo puede negarse o afirmarse cualquier cosa, porque por hipótesis no podemos decir qué será, qué debe ser, y que, por tanto, hasta podemos escoger *de derecho* (!) la "mala fe", responde que su actitud es "de stricte cohèrence" y las otras no. Pero ¿qué significa por hipótesis esta respuesta que apela a la "coherencia racional", si la naturaleza humana no existe, según ha dicho, y si, por tanto, no puede ser coherente consigo misma en una pura existencia autónoma, totalmente puesta por el hecho brutal e irracional de su voluntad, o como dice en otro sitio, "confiándose a sus instintos" por huir de la razón [27].

Además, diga lo que quiera, él conoce algo del hombre; por lo menos conoce su existencia concreta, puesto que habla de ella, aun para declararla intelectualmente incognoscible. Luego si no vale su afirmación, no ha dicho nada en su Filosofía, y si vale, por la misma razón se autodestruye.

Según la concepción existencialista, antes que un hombre, por ejemplo, Racine, produzca una obra artística, es decir, antes de que se dé una existencia, no hay en él ninguna verdadera "posibilidad' (o esencia) para ser *una cosa más bien que otra*: "pour quoi attribuer à Racine la possibilité d'ecrire une nouvelle tragédie, puisque précisément il ne l'a pas écrite?" [28]. Pues porque sería mutilar realidades evidentes en el hombre decir que hasta que escribe no es nada en él la potencia, o esencia, o posibilidad de poder describir, y es absurdo negar que podremos a veces determinar, dentro de ciertos límites, qué será posible que se escriba y qué no. Sé muy bien que puedo decir con toda verdad que Sartre no tiene ahora, en este momento, la posibilidad de escribir con la profundidad de San Agustín y con la ciencia perenne de Santo Tomás; pero sé que la tiene para escribir otra novela inmortal, que todavía no ha escrito, que aún no es "existencia".

---

[26] O. c., p. 81. Y otros textos: "On peut juger d'abord (et ceci n'est peut-être pas un jugement de valeur, mais c'est un jugement logique), que certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité (pág. 80).

[27] O. c., p. 43.

[28] O. c., p. 57.

Además de esto, parangonar la *moralidad* con lo que hace un artista al pintar, por ejemplo, Picasso, cuyas obras, después que él las ha hecho, resultan bellas (?), como las veríamos bellas también si las hubiese hecho enteramente al revés; esto es profundamente antihumano y no explica la realidad humana más clara, que es tendencia innata, universal, constante, a sujetarse al bien y a huir del mal, objetivos.

Resumamos: las ideas de Sartre ni merecen el nombre de Filosofía (tomando la palabra Filosofía en sentido estricto y verdadero). Estas ideas son una degradación de las mayores a que ha podido descender la pobre humanidad, aquella precisamente que se separó de la Filosofía cristiana hace dos siglos proclamando los derechos de la Razón, la bondad absoluta de la naturaleza humana, ya que le bastaba (decía) con su Razón para asentar la inmortalidad del hombre, la moralidad objetiva, la existencia de Dios, la religión y la ciencia filosófica: puro esencialismo racionalista [29]. ¡Y ahora!

No llegan tan abajo otros existencialistas, como Heidegger; pero siempre queda en sus concepciones la huella de la mutilación; si Heidegger reconoce, por ejemplo, que el Ser del Dásein es la *Sorge*, el cuidado o ansia [30], si afirma, por otra parte, que el hombre es un "Sein zum Tode", un ser para la muerte [31], debería reconocer que *nadie puede lógicamente angustiarse* sino porque tiene una *cierta capacidad*, mayor que la privación que le espera; la piedra no tiene angustia de que se la pueda destruir. Luego la angustia del hombre ante la muerte, y más esta angustia refleja, exigitiva, tan arraigada en la naturaleza humana que le da, según el mismo Heidegger, todo su sentido, esta angustia, digo, no se explica *sin un correlato a la inmortalidad*, y correlato no meramente trascendental, sino en el mismo orden de la existencia que se angustia (si no, diríamos algo tan inteligible como afirmar, por ejemplo, que tengo fiebre, no porque lata aprisa un corazón de carne, sino un corazón trascendental: ¿qué es esto?). Ahora bien; este correlato es precisamente lo que observamos en toda la humanidad, su ansia connatural a la inmortalidad y a la felicidad; Heidegger, en cambio, parece ni siquiera querer recordarlo, no le interesa fijarse en esta aspiración constante, universal, exigente,

---

[29] Véase GRIFFITH, G. O.: *Interpreters of Man. A review of secular and religious thought from Hegel to Barth*. London. Véase también *Filosofía y Razón*, cap. II, Trayectoria del existencialismo.

[30] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Halle (4.ª edic.). 1935. El mismo título del capítulo VI (primera sección de la primera parte), p. 180: "Die Sorge als Sein des Daseins".

[31] O. c., 2.ª sección, cap. I, pp. 235 y ss.

hacia la felicidad e inmortalidad [32], que se dan precisamente en un ser que, por ejercer con su mente acciones espirituales, tiene proporción con este término, como dice la filosofía cristiana.

Concluyamos: aun sin ponernos ahora en el examen minucioso de las antropologías filosóficas que nos ofrece el postkantismo, podemos afirmar con plena evidencia que son esencialmente antihumanas, que deforman y mutilan al hombre real y existente [33], y que no sólo no explican las realidades que en él observamos, sino que o bien las niegan o más sencillamente omiten su consideración.

Es preciso sistematizar una Antropología que ni deforme, ni mutile. Estamos cansados de psicologías sin alma, de morales sin sanción, de teologías sin Dios y de humanismos sin hombre [34].

¿No tiene algo mejor que decirnos sobre el hombre la filosofía cristiana, y más en particular su mejor floración, tan poco conocida como mirada con prejuicios, quiero decir, la filosofía escolástica?

Hemos de examinarlo despacio; hemos de ver cómo es una Antropología presentada por la filosofía cristiana.

Este será precisamente el objeto de la segunda parte de este artículo.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J.

Barcelona.

---

[32] Omito aquí las otras críticas que pesan sobre el existencialismo de Heidegger, como es la imposibilidad de pasar de *iure*, a otros Dásein, a partir de la mera descripción fenomenológica del suyo; y aún más, de hacer una doctrina *esencial* válida para ellos, como ya expuse en otra ocasión, PENSAMIENTO, 2 (1946), 220; véase ITURRIOZ, J.: *Abstracciones en Heidegger*, PENSAMIENTO, 1 (1945), 353-357.

[33] Véase *Filosofía y Razón*, cap. VII, *Filosofía de la Filosofía*, p. 207.

[34] GRÜNDER publicó muy acertadamente, para poner de relieve estos absurdos, su obra titulada *Psicología sin alma*; pero ya antes GUYAU había publicado su *Esquisse d'une Morale sans obligations ni Sanction*, 1885. Y en cuanto a Sartre, su obra, que hemos citado, *L'existentialisme est un humanisme* (porque es la que directamente se refiere al tema que ahora estudiamos), es un "humanismo sin hombre". En su lugar queda un *infrahombre* muy cercano al "Raubtier", de triste memoria.

NUESTRAS IDEAS Y SU ORIGEN EN SUAREZ Y BALMES

(Estudio comparativo) [1]

Son nuestras ideas lo más eminente y perfecto de nuestro orden cognoscitivo humano. Ya se ve que merecerán la atención de todo pensador. Y cómo de hecho las mentes más ilustradas y poderosas de nuestros mismos días, aun dedicadas a otras especialidades distintas de la filosofía, se sienten acuciadas por el ansia de conocer la naturaleza y el origen de estas íntimas realidades psíquicas, nos lo revelan las siguientes frases del eminente psiquiatra actual, profesor y director de la Clínica Mental de Munich, Oswald Bumke:

"... Lo mismo en psicología que en psicopatología, no tenemos en cuenta más que *contenidos* del conocimiento, porque solamente ellos pueden ser expresados en palabras; pero lo que en realidad *quisiéramos conocer* son los *actos* psíquicos, inclinaciones, procesos funcionales. Conocemos percepciones, ideas, sentimientos y decisiones, pero no la percepción, el pensamiento, la emoción [...]. Extraemos imágenes del espíritu y las reproducimos en determinadas circunstancias con la cámara lenta; pero nada sabemos del *cómo* se producen tales imágenes, *de qué manera* dan lugar las unas a las otras y qué misteriosas fuerzas rigen el conjunto" [2]

Estas palabras, y en particular los últimos subrayados del propio Bumke, demuestran que la avidez profundamente humana de Platón por penetrar en el mundo de lo inteligible y saber qué son y cómo se origi-

---

[1] Con lo que decimos sobre Balmes en la segunda parte de este trabajo queda cumplido nuestro propósito, expresado en PENSAMIENTO, vol. 3 (número extraordinario: *Balmes en el primer centenario de su muerte;* 1947), p. 179, de exponer la explicación de Balmes sobre el origen de las ideas.

Un esbozo del presente estudio fué presentado por el autor al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Barcelona, 4-10, octubre 1948. Puede verse en *Actas del Congreso,* sección 5.ª.

[2] BUNKE, O.: *Nuevo tratado de enfermedades mentales* (trad. R. SARRÓ). Seix, Barcelona, 1946; pp: 127-128.

nan nuestros pensamientos, sigue latiendo hoy en todo espíritu elevado.

Pudiéramos añadir a las frases del sabio profesor de Munich que si la sola psicología experimental sabe muy poco de cómo es en sí misma la idea, la filosofía hace tiempo que se esfuerza por columbrar algo de lo que se oculta en esa excelsa oscuridad de lo espiritual del hombre, y, aunque poco, algo nos dice de cómo son nuestras ideas y de cómo brotan en la mente.

Pretendemos presentar al lector en este trabajo lo que sobre un interesante aspecto de las ideas, a saber sobre si son semejantes a los objetos, opinan los dos eminentes filósofos Suárez y Balmes. En un segundo estudio examinaremos lo que piensan sobre el origen de las ideas [3].

* * *

¿Nuestras ideas son semejantes a los objetos que representan?

Superfluo sería recordar, tratándose de dos filósofos espiritualistas, que para ellos, como para todo recto conocer de nuestro mundo cognoscitivo humano, difieren esencialmente los actos cognoscitivos de nuestra imaginación y los de nuestro entendimiento: aquéllos son sensoriales, orgánicos; éstos, espirituales e inmateriales, esencialmente superiores a todo fenómeno de algún modo integrado o producido por la materia. Aquellas representaciones de la imaginación son llamadas comúnmente imágenes del objeto que representan; las ideas, representaciones espirituales producidas por el entendimiento al conocer los objetos, ya se ve que difieren totalmente de esas imágenes y absolutamente las superan. Por eso, cuando en sana filosofía se formula la pregunta de si las ideas son imágenes de los objetos que representan, no se trata, en modo alguno, de preguntar si no son más que simples imágenes de la fantasía, sino de saber si siendo espirituales, "son semejanzas" de los objetos que mediante ellas conoce el entendimiento. O más cabalmente, conforme a la definición perfecta de imagen en su sentido genérico, se pregunta si proceden del objeto a semejanza de él.

De los dos elementos que esta definición encierra, atendemos en esta primera parte sólo al segundo: a la *semejanza;* el de la procedencia se

[3] Sabido es que el vocablo idea, hoy tan en uso, no lo estaba tanto cuando Suárez escribía; de ahí que más frecuentemente que esa palabra se encuentren en él, como en los antiguos escolásticos, los términos: "intelección, verbo, especie expresa intelectual"; todos ellos, aunque apunten matices especiales, incluyen siempre como significado fundamental el propio de la palabra idea: conocimiento intelectual del objeto en la mente que conoce. En este concepto es perfecta la coincidencia de nuestros dos filósofos.

identifica, como es natural, con parte del estudio del origen de las ideas (sección segunda de nuestro trabajo), donde hay que examinar hasta qué punto y de qué modo provienen las ideas de sus respectivos objetos.

* * *

A. *Respuesta de Suárez.*—Sostiene siempre, en sus años jóvenes y en los de su madurez, a los que pertenece el tratado *De Angelis,* del que la tomamos, una doctrina bien clara:

"Ante todo, suponemos que es propio de la naturaleza de la intelección, y aun de todo conocimiento, el que se efectúe por una cierta *asimilación* dentro de la mente del que entiende. Esta afirmación fundamental parece que es como un dogma y principio en Filosofía y Teología, aceptado por consentimiento unánime y recibido de la experiencia misma" [4].

El párrafo es bien claro con tal de que a la palabra "assimilatio" de Suárez, que hemos traducido por "asimilación", se le reconozca el verdadero significado que Suárez le da. Este, expresado con una palabra que no deje duda en la traducción, lo denominaríamos: "asemejamiento"; es decir, parafraseando las palabras del mismo Suárez: "que es propio de la naturaleza de la intelección el que se efectúe por un formarse dentro de la mente del que entiende una cierta semejanza del objeto entendido".

La palabra "assimilatio" pudiera tener dos sentidos: uno, el más obvio, "*asemejarse*", y otro, análogo al de asimilación nutritiva, "asimilación intususcepción". Suárez, al tratar del conocimiento, el significado que le da primariamente y sin excepción es el primero, el de "hacerse semejante", sin excluir precisamente siempre el segundo, dada la analogía que tal acto intelectual puede tener en el hombre con el de la nutrición vegetativa. Prueba manifiesta de que la significación en Suárez es, como decimos, la de "asemejarse", lo es el constante uso que hace él mismo de la inequívoca palabra "similitudo" (*semejanza*) para expresar el resultado

---

[4] "Imprimis supponimus de ratione intellectionis, immo et congnitionis esse ut per quamdam *assimilationem* intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in philosophia et theologia communi consensu receptum et ab ipsa experientia acceptum". *De Angelis,* 2, 3, 7. *Op. omn.* vol. 2, pp. 95-96.

Citamos a Suárez por la edición *Opera omnia,* Vivès. París, 1861-1878. Las tres cifras, sin más, corresponden al libro, capítulo y número; siempre que en el decurso del trabajo se encuentren sin ir precedidas del título de algún tratado, se referirán al *De Anima,* que se encuentra en el tomo 3.°, pp. 461-801.

Los subrayados, si no advertimos nada, serán nuestros.

de esa asimilación: la idea semejante al objeto que representa. Así dice pocas líneas más adelante en el citado párrafo:

"... en la vista [...] experimentamos que la visión se realiza por medio de cierta *asimilación* intencional del que ve *al objeto visto;* y vemos que lo mismo sucede en el sentido interior, o fantasía, y consiguientemente también *en el entendimiento humano,* unido al cuerpo, porque no conoce sino dirigiéndose a las imágenes de la fantasía y formando en sí alguna *semejanza* por el estilo de aquéllas" [5].

En su tratado *De Anima* es continuo el uso del término "semejanza" al tratar de toda clase de conocimientos y expresamente de las ideas. Y si bien la primera redacción de este tratado sea de los años de juventud de Suárez, cuando comenzó su carrera de profesor enseñando Psicología en Segovia, él mismo, en sus años de madurez, fué completando y perfeccionando su obra aun en lo no ultimado para la imprenta; y por lo que se refiere a la idea como semejante al objeto, expresamente confirmó y ratificó su sentencia de siempre, aludiendo a lo que él mismo, ya maestro consumado, había expuesto en el citado pasaje *De Angelis,* obra posterior a las mismas *Disputationes Metaphysicae* y a tratados teológicos como el *De Deo Uno et Trino* [6]. Recordemos estas líneas:

"La primera aserción afirmativa es común entre los Autores", y citados otros, indica el lugar donde él mismo trata este asunto:

"... por fin, el autor. 1. 2, de Angel., c. 3".

Y lo que dice la aserción afirmativa es:

"La unión del objeto cognoscible con la potencia es necesaria en todo conocimiento. Es opinión casi universal de todos los teólogos y filósofos, que ponen en las potencias cognoscitivas ciertas *semejanzas* de los objetos para que, por medio de ellas, los objetos se unan a las potencias y las llaman especies intencionales: especies porque son "formas" representantes, intencionales [...] porque sirven para el conocimiento, al que se le suele llamar intención" [7].

---

[5] "... in visu [...], experimur visionem fieri per quamdam intentionalem *assimilationem* videntis *ad obiectum* visum; idem fieri videmus in interiori sensu, seu phantasia et consequenter etiam *in intellectu humano* corpori coniuncto, non enim cognoscit nisi convertendo se ad phantasmata, et ad instar eorum aliquam in se *similitudinem* formans" (*De Angelis,* 2, 3, 7).

[6] Así lo dice expresamente Suárez en el prólogo al *De Angelis, Op. omn.,* vol. II, páginas XI-XII.

[7] "Prima assertio affirmativa communisque apud auctores [...], denique auctor, 1, 2, de Angel., c. 3 [...]. Unio obiecti cognoscibilis cum potentia necesaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium theologorum et philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt *similitudines* quasdam obiectorum, ut per illas obiecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem quia sunt formae repraesentantes, intentionales [...] quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet" 3, 1, 4.

De las razones prescinde en el *De Anima* por haberlas expuesto ya en el pasaje citado del tratado *De Angelis.*

Aun las mismas palabras "forma" y "species" dicen con suficiente claridad que se trata de semejanza. Como lo decía en el segundo párrafo transcrito de la obra *De Angelis,* la misma frase gramatical "assimilatio *ad* obiectum", se ve que significa perfectamente "hacerse semejante al objeto" y no puede significar, en el sentido analógico a la nutrición, "asimilarse el objeto, nutrirse con o del objeto". La preposición *ad* no permite en este caso más significado que el de "asemejarse".

* * *

B. *Opinión de Balmes.*—Esta requiere un examen más detenido. Hagámoslo para compararla luego con la de Suárez.

Aludiendo, aunque sólo de paso, a nuestro asunto, dice resueltamente en un pasaje de la *Filosofía Elemental*:

"Prescindiendo de la inexactitud con que se llama a las ideas imágenes de los objetos" (FE, Ideología pura, 3, 34) [8].

Esto nos dice que no es partidario de admitir que en nuestra inteligencia se forme una imagen del objeto conocido. Más categórico había estado unas líneas antes:

"Es falso que la representación sea siempre una imagen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imagen tiene un sentido tratándose, por ejemplo, de la representación de un edificio, de un país, de un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imagen de una relación, de un espacio de tiempo, del ente, de la sustancia, de lo simple y de otras cosas semejantes? (FE, Ideología pura, 3, 33).

Sigamos penetrando en su pensamiento, expuesto con más amplitud en el capítulo de la FF, dedicado expresamente al "examen del problema de la representación".

---

[8] En las citas de Balmes, FF. significará *Filosofía Fundamental* y FE., *Filosofía Elemental.* Las tres cifras que siguen a FF corresponden al libro, capítulo y número, respectivamente; las dos que siguen a FE, al capítulo y número.

La edición que usamos es la titulada *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, presbítero.* Primera edición crítica, ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. I. Barcelona, 1925. La más reciente de la B. A. C., Madrid, 1948, hecha a base de aquélla, no difiere de ella en nada en los libros que para este estudio nos interesan. Los subrayados, si no advertimos nada, son nuestros.

Según la doctrina que aquí expone, tenemos las afirmaciones siguientes:

La idea es *esencialmente representativa del objeto* (Cf. FF., 1, 11, 115).
La idea "es necesario que presente los objetos solos" (Ibíd., 116).
"Todo lo que representa contiene en cierto modo la cosa representada; ésta no puede tener carácter de tal, si de alguna manera no se halla en la representación". (Ibíd., 115).

De estas manifiestas afirmaciones, especialmente de la última citada textualmente, ¿no parece derivarse que lo representante tendrá que ser imagen de lo representado? Si lo representante "contiene, en cierto modo, la cosa representada", si la cosa representada *tiene que hallarse de alguna manera en la representación*, y esto por la esencia misma de la idea, ¿qué más hace falta para que la idea sea imagen del objeto que representa? ¿Cómo piensa respecto de esto Balmes? Sigamos leyendo, repitiendo las palabras precedentes para penetrar mejor el sentido:

"Todo lo que representa contiene en cierto modo la cosa representada; ésta no puede tener carácter de tal, si de alguna manera no se halla en la representación. *Puede ser ella misma, o una imagen suya;* pero esta imagen no representará al objeto si no se sabe que es imagen" (Ibíd., 115).

¿Qué nos dice aquí expresamente Balmes?

Que la entidad representativa de un objeto puede ser o ese mismo objeto (en casos excepcionales, por ejemplo, en los aludidos por él de la visión beatífica, del conocerse Dios a sí mismo: conocimientos que se realizan sin intervención de idea representativa distinta del soberano objeto conocido, la Esencia divina), o "*una imagen suya*".

Esto es afirmar manifiestamente que *toda idea*, como entidad representativa que esencialmente es, *siempre que represente un objeto, una cosa distinta de sí misma tendrá que ser* "una imagen suya", *una imagen de ese objeto, de esa cosa.*

En el lugar arriba citado de la *Filosofía Elemental* distingue entre representación e imagen del modo siguiente:

"La idea en sí misma, tomando esta palabra en su mayor generalidad, es la representación interior de un objeto. Por representación *no entiendo aquí imagen o semejanza*, sino el fenómeno interno que nos hace conocer la cosa. A ese fenómeno, sea lo que fuere, por cuyo medio conocemos, se le puede llamar representación, porque presenta a nuestra inteligencia la cosa conocida" (FE, Ideología pura, 3, 26).

Así afirma, como si dijéramos, *a priori;* porque entre los conceptos "representar" y "ser imagen" se advierte alguna diferencia. Pero cuando se viene a concretar la manera cómo la idea distinta del objeto puede representar a éste, Balmes, a pesar de cierta tendencia a negar que toda representación sea imagen, dice expresamente que las cosas representativas en el orden cognoscitivo mental son o la cosa misma (en el caso excepcional divino que hemos indicado antes) *o la imagen de la cosa.* (Cf. FF, 1, 11, 115).

Ya se comprende que no se trata aquí de distinguir entre "*ideas*" o "representaciones intelectuales" e "imágenes", en cuanto que *las primeras* son *espirituales,* obra del entendimiento, y *las segundas* del sentido interno, *no espirituales;* se supone que las ideas son siempre intelectuales y espirituales, como al principio de nuestro estudio indicábamos; lo que se trata ahora de ver es si esa entidad espiritual puede llamarse con verdad imagen espiritual del objeto que representa o sí, debiéndose llamar representación de éste, no puede llamarse su imagen.

* * *

¿Qué motivos tiene Balmes para no asentir a lo que Suárez expresamente defiende, con casi todos los teólogos y filósofos, según él nos ha dicho, y para no mantenerse él mismo firme y tenaz en la posición que acabamos de verle adoptar en el pasaje de la FF dedicado al *Estudio de la representación?*

Sus razones son éstas:

"Es falso—le hemos oído decir—que la representación sea siempre una imagen del objeto. Esto pudiera tener lugar en las representaciones sensibles, mas no en las puramente intelectuales. La palabra imagen tiene un sentido tratándose, por ejemplo, de la representación de un edificio, de un país, de un animal, de un hombre; pero ¿qué significa imagen de una relación, de un espacio de tiempo, del ente, de la substancia, de lo simple y de otras cosas semejantes?" (FE, Ideología pura, 3, 33).

Entre estas cosas señala expresamente en otra ocasión la incluída en la pregunta siguiente:

"¿De qué será imagen la idea del no ser? Esto confirma lo que hemos indicado más arriba de que no conviene figurarse todas las ideas como una especia de tipos semejantes a las cosas" (FF, 5, 9, 65).

Al advertir la oposición que se nota entre la actitud negativa de Balmes en los pasajes que estamos mencionando y aquella afirmación an-

terior tan positiva, ocurre preguntar si habría reparado Suárez en estos motivos que hacen dudar a Balmes sobre la verdad de la proposición que él daba por tan unánime e indiscutiblemente aceptada.

Suárez, en efecto, *conoció* y consideró esos motivos. Veámoslo.

Por de pronto, asienta una vez más su proposición, que antes transcribimos de la obra *De Angelis*. Tomémosla ahora del tratado *De Anima*:

"En quinto lugar hay que decir que el verbo es *semejanza* intencional del objeto y especie expresa del mismo, y que esto mismo lo exige el acto de entender" [9].

La dificultad proveniente de la diferencia que a primera vista se presenta entre la imagen espiritual representativa y el acto perceptivo o "fenómeno interno que nos hace conocer la cosa" (FE, Ideología pura, 3, 26), está suficientemente indicada por Suárez en estas frases:

"Cuarta dificultad: si el verbo fuese el acto de entender, al ser aquél una *semejanza* del objeto, también el acto será una semejanza, lo que parece falso, ya que ninguna acción es una *semejanza* del principio de que proviene [el objeto, concausa de la intelección], como consta por inducción" [10].

Diríase que el Doctor Eximio había leído a la letra lo que siglo y medio después había de escribir Reid [11],

¿Qué dice a esto mismo Suárez?

Notemos antes que a esta dificultad da la solución el propio Balmes: no defiende él que la idea sea semejanza; pero de serlo, no ve dificultad en que lo sea la propia acción intelectiva, con lo que se opone así al parecer de los que, al admitir la idea como semejanza, ponen dos entidades absolutas totalmente distintas entre sí: la intelección y el verbo o idea:

"¿Cómo se puede probar—dice—que el simple acto del alma no baste para representar al objeto como la copia al original? Si esto se verifica de una modificación del alma que llamamos idea, ¿por qué no podremos admitir que esta modificación es el mismo acto del alma? (FE, Ideología pura, 3, 34).

---

[9] "Quinto dicendum verbum esse *similitudinem* obiecti intentionalem, expressamque speciem illius, et hoc ipsum vindicare actum intelligendi. Ita divus Augustinus, 9.° de Trinitate, a 7.° usque ad 10um, et 15.° libro, a 10.° capite usque ad 13um" (3, 5, 11).

[10] "Quarta difficultas, si verbum esset actus intelligendi, cum illud similitudo obiecti sit, actus quoque similitudo erit, quod falsum apparet, cum nulla actio similitudo sit principii a quo fit, ut inductione constat" (3, 5, 15).

[11] Cf. *Essays on the intellectual powers of man*. Essay IV: Of Conception, c. 2; en *The Works*, of Thomas REID, edited by W. HAMILTON. Edinburgh, Thin 1895. I, página 373, col. 2 y 374, col. 2.

Suárez, perfilando más, distingue entre el verbo e idea como término producido, y la acción del entendimiento con la que ese término se produce; la distinción sería no como entre dos cosas totalmente diversas, sino como entre un efecto y la acción que lo produce. Transcribimos sus palabras, y notemos las últimas que añade, que nos van a dar la solución de la otra dificultad más grave de Balmes:

"Hay que afirmar que el conocimiento "in fieri", es decir, la producción del conocimiento propiamente tal ("in facto esse"), no es una semejanza, sino el camino para ella; pero el conocimiento propiamente tal (in facto esse), por el que la potencia propia y estrictamente conoce, ese, sí, es semejanza del objeto, aunque no unívoca, sino intencional" [12].

Examinemos ese "ser imagen intencional", que tal vez ahí hallemos la clave para compaginar también en este punto a Suárez y Balmes.

Transcribamos el pasaje dedicado expresamente por Suárez a exponer en qué consiste el ser *semejante de modo intencional*, o, lo que en nuestro caso es lo mismo, *imagen intencional*.

Noción de semejanza:

"Llámanse semejantes aquellas cosas que tienen entre sí alguna unidad o identidad, y por eso tanto más profunda y verdaderamente se llamarán semejantes cuanto la unión o identidad sea mayor."

Grados de semejanza pueden ser los que a continuación enumera:

"La unidad o identidad es mayor si se da en la esencia que en un accidente, como es manifiesto; y, en primer lugar, si se da unidad numérica en la esencia, ésa será la unidad más propia de todas, razón por la cual cada Persona Divina indistintamente se llama con suma propiedad semejante (no digo imagen) a cada una de las otras."

"En segundo lugar se tendrá unidad de esencia si hay unidad específica, como entre dos individuos de la misma especie.

Ahora bien; la unidad accidental, o identidad, en algún accidente cuantitativo se llama por antonomasia igualdad; en cambio, la unidad accidental cualitativa conservó el nombre común de semejanza.

Y todas estas semejanzas son reales, es decir, sin relación ninguna con la mente" [13].

---

[12] "Dicendum [...] cognitionem in fieri, seu cognitionis in facto esse productionem non esse similitudinem, sed viam ad illam: at cognitionem in facto esse, per quam scilicet potentia formaliter cognoscit, similitudinem esse formalem obiecti, non quidem univocam, sed intentionalem" (3, 5, 21).

La "cognitio in facto esse", el conocer propiamente tal, sería la llamada "actio metaphysica", característica del conocimiento y de la apetición.

[13] Similia ea dicuntur quae unitatem aliquam, seu identitatem inter se habent, ac adeo eo verius magisque similia dicentur, quo unitas, seu identitas, maior fuerit. Est autem unitas seu identitas maior in essentia quam in accidente aliquo, ut notum est:

Nos ha dicho Suárez de qué maneras puede un objeto ser, en general, semejante a otro. Recordemos de paso lo notado más arriba, que para ser "imagen" se requiere otra condición, como nota Santo Tomás con San Agustín, a saber: que el "objeto imagen" procede de alguna manera a semejanza de aquel otro del que se llama y es imagen. Tal el caso del retrato con relación a la persona retratada. Por eso añadió cuidadosamente Suárez aquel paréntesis respecto a las Personas Divinas, indicando que, si bien el ser semejantes les conviene indistintamente a las tres entre sí, el ser imagen no les conviene de la misma manera: el Padre, por ejemplo, es semejante al Verbo, pero el Padre no es imagen del Verbo; el Verbo, en cambio, es imagen del Padre por proceder a semejanza de El. Y continuemos con lo que ahora nos interesa: la semejanza, que es en lo que Balmes tiene sus dificultades.

Veamos si esta semejanza entre idea y objeto se aclara aún más en Suárez.

Continúa éste explicando por qué a la semejanza propia de estos actos mentales del orden cognoscitivo se la llama intencional:

"Y todas estas semejanzas, las tres de que he hablado, son reales, es decir, sin ninguna relación con la mente. Pero aún se da otra semejanza, y se llama intencional [...], porque donde propiamente se la halla es dentro de las potencias que tienden hacia los objetos: cuales son todas las facultades cognoscitivas"[14].

Es decir, el que esos actos de las facultades cognoscitivas sean semejantes a los objetos mediante ellos conocidos, proviene del modo particular como los actos cognoscitivos tienden a sus objetos. De lo que deduce inmediatamente Suárez que tal semejanza será, al menos a veces, bastante lejana y analógica:

"Por tanto, como esa tendencia no es para que la potencia produzca el objeto mismo, sino para que se conforme con él, de ahi que tal conformidad o unidad es muy deficiente, como la sombra o la pintura es muy inferior a la realidad del ejemplar;

---

ac primo loco, si sit unitas in numerica essentia, ob quam rationem quaelibet persona divina sine discrimine alterius similis (non dico imago) maxime proprie dicitur. Secundo loco, si sit unitas specifica, ut inter duo eiusdem speciei individua. Accidentalis porro unitas sive identitas in aliquo accidente de genere quantitatis appropriate dicitur aequalitas; de genere autem qualitatis commune nomen similitudinis retinuit. Et hae quidem omnes similitudines reales sunt, seu absque ullo respectu ad mentem" (3, 2, 25).

[14] "Et hae quidem omnes similitudines reales sunt, seu absque ullo respectu ad mentem. Ulterius vero similitudo alia invenitur, ac intentionalis dicitur [...] quia proprie cernitur intra potentias in obiecta intendentes: quales sunt omnes cognoscitivae facultates" (3, 2, 25).

y, por consiguiente, la unidad o identidad y, por tanto, semejanza, que el conocimiento tiene con el objeto, es sólo por cierta analogía de atribución" [15].

De donde concluye expresamente:

"De todo lo cual se colige, en primer lugar, que la semejanza unívoca y propiamente tal debe ser real, como la que se observa entre dos seres que, cada uno por su parte, tienen la misma naturaleza sustancial o accidental, como queda explicado; y que la otra semejanza, la intencional, se llama así analógicamente" [16].

Pudiéramos decir que hemos dado un paso de mutua aproximación al ver la moderación y los atenuantes de sentido analógico con que dice categóricamente Suárez que se ha de tomar el término "*semejanza*" ("*similitudo*") y, por consiguiente, también "*imagen*" cuando se refiere únicamente al orden intencional, como sucede con las ideas respecto de sus objetos.

Una advertencia crítica sobre lo que acabamos de decir. Suárez expone esta doctrina hablando no de la idea o verbo mental, imagen expresa —según él—del objeto, sino tratando de las especies impresas, y precisamente con ocasión de demostrar, contra otra opinión, que estas especies son semejanzas tan sólo virtuales de sus objetos. Ocurre, pues, preguntar si lo que dice sobre las imágenes virtuales será válido también—según él—para la idea o verbo, que son imágenes expresas y formales.

La respuesta es, indudablemente, afirmativa. La doctrina suya que acabamos de considerar en los párrafos ahora transcritos, aunque expuesta con ocasión de tratar de las especies impresas, imágenes virtuales —según él—, es general para toda semejanza de orden intencional; por tanto, vale, según Suárez, también para la idea o verbo.

La confirmación de esta respuesta está en que el mismo Doctor Eximio al tratar expresamente sobre cómo la intelección que se identifica con el verbo es semejanza formal del objeto, remite al lector al pasaje que hemos considerado para ilustrarle acerca de cómo el verbo, "semejanza formal" del objeto, lo es *no unívoca, sino intencional*:

---

[15] "Quia ergo talis tendentia non est, ut potentia realiter ipsum obiectum efficiat, sed ut ei se conformet: ideo multum deficiens est talis conformitas sive unitas, sicut umbra vel pictura a realitate exemplaris deficit; unde per quamdam solummodo analogiam attributionis cognitio unitatem seu identitatem, ac proinde similitudinem cum obiecto habet" (3, 2, 25).

[16] "Ex quibus colligitur primo propriam univoceque dictam similitudinem debere esse realem, qualis inter duo visitur quae utrinque habent eamdem naturam substantialem, vel accidentalem ut explicatum est: illam vero aliam intentionalem, analogice talem dici" (3, 2, 26).

"Hay que afirmar [...] que el conocimiento propiamente tal (in facto esse). aquello por lo que la potencia estrictamente conoce, es una semejanza formal del objeto; eso sí, no unívoca, sino intencional, como en el capítulo segundo, conclusión cuarta, se dijo" [17].

Del pensamiento de Suárez no queda duda.

Terminemos el examen de la "semejanza intencional". En el último pasaje en que la hemos hallado descrita por Suárez, la encontramos como semejanza no ya sustancial, pero ni siquiera accidental "propia o unívoca", como lo son la sombra o la pintura respecto de los accidentes, figura o color, del objeto a que se parecen: la semejanza intencional para serlo basta que lo sea analógicamente.

Por fin, el último de sus caracteres es esa relación que guarda con el acto cognoscitivo. Nos ha dicho expresamente Suárez:

"Se llama semejanza intencional [...] porque donde propiamente se la halla es dentro de las *potencias que tienden hacia los objetos*: cuales son *todas las facultades cognoscitivas*" [18].

Ese "intendere", tender hacia el objeto, ¿en qué consiste? ¿No tienden también hacia el objeto las potencias apetitivas? ¿Habrá que decir por ello que la apetición de un objeto es semejanza intencional de él?

De ninguna manera. La diferencia, pues, ya sugerida por Suárez al añadir "potencias que tienden, cuales lo son todas las facultades cognoscitivas", ¿en qué está?

Admirable coincidencia: la respuesta la hallamos perfectamente expresada y defendida por Balmes:

"Las afecciones de nuestra alma—nos dice éste—no son *ideas*, sino en cuanto *representan* un objeto en la realidad o en la apariencia; así es que no se llaman ideas los *sentimientos* ni los actos de la voluntad, porque aun cuando afectan de una manera particular a nuestra alma y la encaminan a un objeto, *no* se lo *representan*, sino que se lo suponen representado. La representación de la justicia es una idea, mas no lo es el amor de la misma justicia; la representación de un amigo es una idea, pero no lo es el sentimiento de amistad que nos liga con él (FE, Ideología pura, 3, 27).

Coincidencia admirable, repetimos, la de nuestros dos filósofos en admitir la realidad en virtud de la cual la idea, el acto de orden cognoscitivo se diferencia de todo acto psíquico de orden no cognoscitivo.

---

[17] "Dicendum [...] cognitionem in facto esse, per quam scilicet potentia formaliter cognoscit, similitudinem esse formalem obiecti, non quidem univocam sed intentionalem, ut capite secundo, conclusione quarta dictum est 3, 2, 20-26" (3, 5, 21).

[18] "Similitudo intentionalis dicitur [...] quia proprie cernitur *intra potentias in obiecta intendentes*: quales sunt *omnes cognoscitivae facultates*" (3, 2, 25).

La discrepancia queda, pues, reducida a esta cuestión: *la idea*, que, como tan expresa y acertadamente acaba de decirnos Balmes, es *representación* del objeto al que tiende o con el que nos une, *¿puede llamarse semejanza* de su objeto o no puede llamarse así?

Casi parece que la divergencia ha quedado limitada a una cuestión de palabras. Y algo se acerca a ella, aunque de modo que la palabra incluya siempre su correspondiente significado. Por eso, supuesto el concepto exactamente igual que Suárez y Balmes tienen de lo que es la idea, la verdadera solución de la cuestión la dará el examinar si los caracteres constitutivos de la "semejanza" (y, por tanto, en nuestro caso, de la "imagen") se dan en la idea, tal como los dos filósofos la entienden, o no se dan. Ya hemos visto que Balmes niega que se den siempre. Suárez dice que siempre se dan, al menos de modo analógico. Esto aminora la discrepancia. Pero ésta no desaparece aún totalmente.

Comparemos las razones en que ambos se fundan.

Balmes niega apoyado en razones cuya solución no ve:

"¿Qué significa—le hemos oído—imagen de una relación, de la sustancia, de lo simple?" (FE, Ideología pura, 3, 33). "¿De qué será imagen la idea del no ser" (FF, 5, 9, 65).

Estas preguntas creemos que pueden ser adecuadamente respondidas con hacer un cuidadoso examen de la verdadera naturaleza de la "imagen" y la "semejanza" [19]. Más aún: Balmes no la desconoció, si bien no la comparó todo lo sistemáticamente que hubiera convenido con el concepto de representación; de ahí que no llegase a resolverlas, y así las dejase como objeciones sin solución, argumentos positivos, por tanto, de la opinión opuesta, pero no sin considerar en otros pasajes de su obra los principios y datos que, comparados con ellas, hubieran dado su solución.

Leámoslos.

"Imagen es lo que representa *como semejanza* [subraya Balmes]. En el orden intelectual hay semejanzas [...]. Yo entiendo, otro hombre entiende también; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, no idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un orden muy diferente de las sensibles" (4, 4, 25).

---

[19] El estudio directo sobre este asunto psicológico lo ofreceremos al público en una exposición titulada *"¿Son las ideas imagen de los objetos?"* Brevemente lo tratamos en nuestra *Psychologia Rationalis*. Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1948; páginas 1-8.

La objeción primera que preguntaba cómo podrían darse imágenes de la relación, la sustancia, lo simple, el ser, bien se ve cuán fácil solución halla a base de las luminosas frases transcritas. En ellas, además, no sólo encontramos un caso concreto ilustrativo para solucionar otros muchos, sino la orientación para remontarnos a los principios que son la clave de solución para innumerables casos.

Distinguiendo, en efecto, como bien lo hace Balmes aquí, entre imagen o semejanza sensible, una de las especies de imagen, e imagen o semejanza según su noción genérica, cuya definición clásica aduce ahí Balmes, tendremos que la primera no podrá realizarse en la idea; la segunda, sí. Si aun en ésta hubiera dificultad en algunos casos, a los que llegue la previsión de Balmes, Suárez, plenamente de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás [20], nos ofrece para ellos la noción de imagen o semejanza *análoga* antes descrita.

Aun para el segundo tipo de dificultad, más grave, propuesta por Balmes, la tomada de la "*idea del no ser*", nos presenta él mismo elementos de solución, acaso sin haber reparado suficientemente en ello, pocas líneas después de haber propuesto la dificultad. Dice, en efecto:

"La percepción del no ser no nos enseña nada, sino en cuanto nos manifiesta la limitación de determinados seres y sus relaciones" (FF, 5, 9, 66).

Ya se ve que en tales casos la idea del no ser será semejante al objeto limitado que se percibe. Continuemos leyendo:

"Si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos que, a medida que se acerca a su límite, esto es, al no ser puro, a la nada absoluta, el entendimiento pierde sus objetos, le van faltando los puntos de comparación y los elementos de combinación, toda luz se extingue, la inteligencia muere" (Ibíd).

La solución está dada. La idea del genuino no ser no es imagen de nada porque *tal idea*, sin que incluya alguna relación al ser actual o posible, como bien ha explicado Balmes, no se da.

Una última dificultad queda tan sólo, latente unas veces, expresa otras en las palabras de Balmes, con la que indefectiblemente se muestra irreconciliable. Para ella no presenta principio alguno de solución:

"El llamar a toda idea imagen es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento cuando éste ha de ejercer sus funciones" (4, 4, 25).

[20] *Summa Theol.*, I, q. 4, a. 3, c.

El pensamiento de Balmes es clarísimo e inexorable *contra la idea como imagen que haya de ser conocida* por el entendimiento como algo intermedio entre el acto cognoscitivo y el objeto. Su argumentación en este punto combate tanto la idea imagen medio *quod* como medio *in quo*, y aun el argumento fundamental en que la opinión del medio *in quo* se funda[21]. ¿Por qué—viene a preguntarse—si el acto intelectivo (la intelección formal de que habla la opinión aquí combatida) no me pone en comunicación cognoscitiva con el objeto ausente me podrá poner en comunicación con él la idea-imagen puesta delante del entendimiento para que éste la conozca?

"Entendemos la cosa, no la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba la idea como en que la supuesta representación se refiera al objeto, ¿Cómo es que mi idea se refiere a un objeto? Si por sí misma, luego por sí sola, siendo puramente interior, se refiere a lo exterior, me pone en relación con lo exterior sin necesidad de ningún intermedio. *Lo que hace ella también lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo*" (4, 4, 26).

Por eso, según él, lo que con nuestro acto intelectual percibimos no es más que esto:

"Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo" (4, 4, 27)[22];

---

[21] El *medio quod*, como es sabido, conduce al conocimiento de aquello respecto de lo cual es medio, sólo mediatamente, de modo que el conocer con ese medio requiere dos actos: uno para conocer el medio, otro para conocer el objeto del que ese medio nos da noticia. Así llegamos al conocimiento de una conclusión mediante el anterior conocimiento de las premisas en que se funda.

El *medio in quo*, según sus defensores, es claramente conocido en sus rasgos de imagen del objeto, aunque no distinguido de éste; esos rasgos, además, han de ser conocidos con cierta prioridad "de naturaleza", respecto del objeto, de modo que éste en tanto será conocido en cuanto lo haya sido su *medio in quo;* pero el conocimiento del medio y del objeto se hace con un solo y único acto; por eso este conocimiento es inmediato.

Balmes no distingue entre medio *quod* y medio *in quo* con la precisión de conceptos con que lo hacen, sobre todo actualmente, los escolásticos; de ahí que sus razones, aducidas juntamente, no siempre valgan del mismo modo contra ambos "medios"; pero la oposición de él a uno y otro es manifiesta, y entre sus razones las hay válidas contra los dos. En el texto, como se ve, sólo tocamos esto en cuanto se relaciona con nuestro tema; si hubiésemos de exponer lo que Balmes piensa de la idea como medio, habría que señalar el contraste entre su recusación de todo medio conocido, y sus conceptos sobre los colores, el continuo, etc., que obligarían en ciertos casos a conocer ese medio.

[22] Muy bien dice aquí Balmes que la idea, el acto intelectual "es advertido" al realizarse, como todo acto consciente; eso quiere decir que al tener el acto intelectual nos damos cuenta de su existencia en nosotros; pero sin que podamos precisar entonces inmediatamente *cómo* es ese acto ni veamos en él de qué elementos consta, ni los caracteres que posea semejantes a los del objeto: notamos que tenemos un acto cognos-

y no tenemos, mediante ese acto, más noticia ni más conocimiento de imágenes ni semejanzas, existan allí o no existan.

¿Qué piensa Suárez de esta última dificultad francamente insoluble para Balmes?

Que Balmes tiene razón; y que por ello tal idea-imagen que sea medio *quod* o medio *in quo*, es inadmisible. Pero va más allá que Balmes y con el gran sector de la escolástica formado por la escuela escotista, a la que en este punto se suma tras Suárez la suareciana, afirma que la *idea es imagen espiritual*, pero que da a conocer el objeto sin ser ella misma conocida por el entendimiento, *es medio quo*.

Lo que acabamos de exponer sobre las objeciones de Balmes nos hace pensar que si hubiese conocido mejor las diversas corrientes de opinión existentes dentro de la doctrina escolástica y, concretamente, la opinión de Suárez, fácilmente hubiese visto solucionada su tercera dificultad; y en cuanto a las dos primeras, si él las hubiese comparado alguna vez, sistemáticamente y de propósito, con los principios de solución que hemos hallado en diversos pasajes de sus obras, sin dificultad hubiese llegado por sí mismo a una solución en virtud de la cual ratificaría, en juicio contradictorio, la categórica afirmación, que la *idea* siempre *que represente un objeto* distinto de ella *tiene que ser imagen de él* (Cf., 1, 11, 115).

Leamos, finalmente, un nuevo pasaje de Balmes de excepcional valor por su luminosidad y precisión, y juzgue el lector de su coherencia con nuestras anteriores apreciaciones.

Balmes, una vez más, después de haberse mantenido en su noble independencia frente a ciertas afirmaciones, por no hallarlas suficientemente justificadas en los autores a quienes las oía, ahora, al escudriñar con su penetrante poder analítico los últimos senos de la realidad, se encuentra con la misma verdad, hallada sin sospecharlo, por ruta diversa

---

citivo, que estamos conociendo un objeto, y del acto apenas si sabemos más. Los mismos defensores del medio *in quo* afirman esto expresamente y conceden que en el conocimiento inmediato no logramos distinguir entre lo que se percibe de la idea y lo que se percibe del objeto. Así, en toda percepción, por muy inmediata que sea y manifestativa de sólo el objeto, siempre es también percibido el mismo acto nuestro; pero no con un nuevo acto distinto ni tampoco como algo previo para llegar a conocer el objeto, sino como consecuencia de estar conociendo el objeto con un acto consciente.

Esto mismo dice Balmes en otra ocasión, si bien usando una frase que, tomada literalmente, sería inexacta: "Si el medio en la representación es visto o *solamente advertido*, deja de ser idea y pasa a ser objeto" (FF, 1, 11, 116); se atenúa la expresión porque se refiere al medio "cuando la percepción no es inmediata" (Ibid.); sin embargo, la idea percibida, como hemos indicado, no deja por eso de ser idea, como expresamente lo afirma Balmes en FF, 4, 4, 27.

de la seguida antes, y, convencido ante la evidencia de los hechos, escribe así:

Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. [...] Aquí tenemos en cierto modo ideas-imágenes, pues no cabe mejor imagen [mejor diremos, semejanza] de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos a los espíritus distintos del nuestro por una especie de intuición no inmediata, sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imagen en un espejo.

"... El pensamiento o afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento o afecto *semejantes* a los del espíritu que nos los comunica. Entonces en la conciencia propia no sólo conocemos, sino que vemos la conciencia ajena, *siendo a veces tan perfecta la semejanza* que adivinamos todo lo que se nos va a decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu con quien nos hallamos en comunicación. Así sucede cuando decimos: "Comprendo perfectamente lo que usted piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar" (FF., 4, 13, 85-86).

Este magistral análisis de nuestro proceso interior hace concluir a Balmes que por lo menos innumerables ideas son auténticas semejanzas e imágenes de sus objetos. Y, por nuestra parte, debemos añadir que demostración tan palpable y vivamente manifestada del orden intelectivo no la hemos hallado en lo que conocemos de Suárez ni en otros muchos escolásticos, aun posteriormente a nuestro autor [23].

El argumento, sin embargo, a juicio de Balmes, no es tal que lleve a una conclusión universal sobre toda idea; él no generaliza sin límites. Además, su modo de hablar en esta ocasión algún sabor tiene de conocimiento por medio *in quo* o más bien *quod*, medios por él tan decisivamente descalificados otras veces. Le quedan, según esto, algunos detalles que completar.

La cumplida solución para generalizar, aun en casos más difíciles, la hubiese hallado a base del detenido examen del *medio quo* y del concepto de semejanza análoga, piezas clave en la exposición suareciana.

¿Las razones de Suárez para su posición afirmativa?

Aparte del peso extrínseco de la doctrina de todos los teólogos y filósofos, casi sin excepción, presenta dos en el citado pasaje *De Angelis*.

[23] Notemos, sin embargo, que el germen de demostraciones análogas no falta ni en Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 15, a. 2, c., ni en San Agustín, *Tract., 83 qq.*; ni su desarrollo acertadísimo en Urráburu, *Psychologia* (Instituciones Philosophicae, vol. 5). Vallisoleti, 1896; p. 176.

La primera a base de experiencia; arriba hemos aludido a ella con otra ocasión:

"Porque en los sentidos, sobre todo en la vista, que es el más informativo de todos, conocemos por experiencia que la visión ocular se hace por cierto asemejarse intencional del que ve al objeto visto; lo mismo vemos que sucede en el sentido interior, o sea en la imaginación, y consiguientemente también en el entendimiento humano unido al cuerpo, porque no conoce sino dirigiéndose a las imágenes de la fantasía y formando en sí alguna semejanza por el estilo de aquélla" [24].

Los datos patentes en la experiencia sensible se ve que le hacían gran fuerza a Suárez para admitir la existencia de las imágenes intencionales en todas nuestras facultades cognoscitivas.

Otro argumento presenta dirigido inmediatamente a la imagen intelectual de la idea o verbo. Viene de cumbres más altas. Es una analogía para el verbo o idea humana de lo que, con perfección infinita, sucede en la inteligencia divina y en el Verbo divino:

"Además, en el mismo entendimiento divino el conocimiento es por cierta asimilación, y por eso se ponen en el entendimiento divino las ideas de todas las cosas, y se le atribuyen especialmente al Verbo divino que procede por el entendimiento. Y del mismo principio toman los teólogos la principal razón para que el Verbo divino proceda como Hijo, y es ésta: porque procede por inteligencia, y la procesión por inteligencia es cierta asimilación y representación" [25].

Denso de razones es el pasaje. Son éstas, tres:

En la inteligencia divina el conocimiento incluye alguna semejanza con el objeto conocido. Tales *semejanzas* no pueden ser imágenes, evidentemente. Por eso son las *ideas* ejemplares de las cosas, con las cuales guardan semejanza.

En la divina Trinidad, aquello en lo que predomina y resalta lo característico de la actividad del entendimiento, según lo que nosotros al-

---

[24] "In sensibus enim externis, praecipue in visu, qui maxime est sensus disciplinae, experimur visionem fieri per quamdam intentionalem assimilationem videntis ad obiectum visum; idem fieri videmus in interiori sensu, seu phantasia et consequenter etiam *in intellectu humano* corpori coniuncto, non enim cognoscit nisi convertendo se ad phantasmata, et ad instar eorum aliquam in se *similitudinem* formans" (*De Angelis*, 2, 3, 7).

[25] "Praeterea in ipso etiam intellectu divino cognitio est per quamdam assimilationem, et ideo ideae omnium rerum in intellectu divino ponuntur et divino verbo, quod per intellectum procedit, specialiter attribuuntur. Et ex eodem principio theologi potiorem rationem reddunt, ob quam verbum divinum procedit ut filius, nimirum, quia procedit per intellectum, et intellectus processio est quaedam assimilatio seu repraesentatio, ut tradit D. Thomas..." (*De Angelis*, 2, 3, 7).

canzamos a base de la doctrina revelada, es *el Verbo, fruto de la actividad intelectual*. Pues bien; por ser eso así, a El se atribuyen de modo especial el contener en sí las *ideas* ejemplares de las cosas, las *semejanzas* de todas las cosas que conoce el entendimiento divino.

Finalmente, al tratar los teólogos de dar la razón de por qué el Verbo es Hijo razonan de este modo: para ser hijo tiene que proceder a semejanza del Padre; ahora bien, ésta se realiza plenamente por el hecho de que *el Verbo* sea Verbo, pues esto incluye el que precisamente *por serlo haya de proceder* del Padre y *a semejanza* de El. Considerando esta divina procesión desde el Padre, diremos: el Padre, conociéndose a sí, engendra al Verbo *a semejanza* de sí mismo, del objeto de su propio conocimiento, a semejanza del Padre.

Esto sucede en Dios. La aplicabilidad de ello a nuestra intelección humana supone implícita esta reflexión: es razonable que del verbo producido por nuestra inteligencia humana juzguemos aplicándole, en la debida medida, lo que sea trasladable a él del Verbo y de la inteligencia divina. De ahí que si el proceso intelectual divino, por el hecho de ser intelectual, incluye la semejanza con el objeto conocido, le atribuyamos también al proceso intelectual humano, a la idea, su semejanza con el objeto conocido.

Podría discutirse, respecto de la tercera razón aducida, si la aludida explicación de los teólogos deriva de los datos revelados o si más bien lo que hace es aplicar a ellos lo que suponen conocido por la psicología filosófica sobre la intelección humana. La solución es indiferente para el valor del argumento, que en ambas hipótesis mantiene su robustez teológica; en la primera, porque sería una conclusión derivada, con más o menos validez, de los datos revelados infalibles; en la segunda, porque su aptitud para explicar esos mismos datos revelados y su armonía con la verdad infalible de los mismos sería para ella una garantía de verdad. En ambas, finalmente, es refuerzo de solidísimo valor la unanimidad de los teólogos en aceptar la citada explicación.

* * *

Conclusiones.

Condensando lo hallado en nuestro examen comparativo, tenemos lo siguiente:

1. *La posición de Suárez* es siempre afirmativa, garantizada por el

asentimiento unánime, casi sin excepción, de filósofos y teólogos; fundada en razones tomadas de la evidente experiencia; confirmada con argumentos de valor filosófico-teológico; ratificada, en fin, con la solución concreta de las dificultades que siglos adelante habían de presentar Reid y Balmes y con la exposición del principio clave para toda posible objeción: la cuidadosa distinción entre semejanza propia o unívoca y análoga, si bien a la imagen intencional, en el *De Anima* de tal modo la equipara a la análoga que pudiera parecer que olvida el que en innumerables casos pueda aquélla ser y es rigurosamente propia y unívoca. La idea es, por lo demás, siempre medio *quo*, con lo que da a conocer el objeto sin ser ella conocida como intermediario ni mediato ni inmediato entre la mente y el objeto.

2. Balmes, en cambio, manifiesta perplejidad. En el pasaje donde considera el problema más de propósito (FF., 1, 11), defiende como Suárez la idea-imagen, sin restricción alguna; en un pasaje de la FE., obra posterior, pero escrita, como es sabido, con muchísima rapidez, niega rotundamente que toda idea haya de ser imagen; en otros dos pasajes de la FF. presenta objeciones contra la idea-imagen, sin hallar para ellas solución.

Si de esta superficie fluctuante procuramos descender a lo profundo de su pensamiento, a base de los pasajes citados y de otros de sus obras, hallamos, ante todo, que todas las premisas de donde Suárez deriva sus conclusiones las admite Balmes; pero le impiden abrazarse con su consecuencia tres clases de dificultades contra la idea-imagen.

Para la solución de las dos primeras el mismo Balmes, tal vez sin advertirlo lo bastante, ofrece principios y datos muy valiosos y acaso suficientes. Con la dificultad tercera, la idea-imagen que sea medio *in quo*, se muestra irreconciliable. Para dar con la solución a las objeciones que hemos llamado de las dos primeras clases, le faltó aplicar sistemáticamente a resolverlas los principios y datos por él tenidos en cuenta en otras ocasiones. Respecto de la tercera, un mejor conocimiento de la escolástica le hubiera facilitado el sustituir la idea-imagen medio *in quo*, que justamente rechaza, por el medio *quo* de Suárez y la escuela escotista.

Finalmente, si hubiese conocido la doctrina de Suárez sobre este problema, al verse conforme con él en tantos puntos y al reflexionar sobre la eficacia de la argumentación y la orientación suarecianas para la solución de todas las dificultades, sin duda se hubiera puesto de perfecto

acuerdo con el Doctor Eximio, y creemos que, después de corroborar con su característica viveza y relieve personal, del que hemos visto magníficas muestras, las soluciones suarecianas, hubiese ratificado y generalizado sin excepción la expresa afirmación por él asentada al tratar en la FF. del problema de la representación: la idea que representa un objeto distinto de ella misma es imagen (espiritual) de ese objeto, es semejante a él.

JESUS MUÑOZ, S. I.

Comillas (Santander), Universidad Pontificia.

UNA PRECISION EXTENSIVA DEL CONCEPTO DE "NATURAL"

Pocos conceptos más usados filosóficamente, y a primera vista más precisos, que el de "natural". Natural vale lo mismo que "según la naturaleza" (τὸ κατὰ φύσιν de Aristóteles, y también, τὰ φύσει ὄντα , etc.). Y con mayor distinción y mejor corrección, "natural" valdría tanto como inmanente de algún modo entitativo a la naturaleza por sí misma, sea por constitución idéntica, o por derivación y causalidad, o por implicación ontológica, exigencia e indigencia, o simplemente—aunque paradójicamente—por exclusión ontológica necesaria.

Hasta aquí no hay ambigüedad que interese ahora subrayar.

Esta puede comenzar cuando se quiere fijar el término mismo "naturaleza", que es el término de referencia de lo natural. En realidad, lo natural va dicho tanto de la naturaleza contingente (natura naturata), como de la naturaleza necesaria (natura naturans). Dios, que San Agustín llama con énfasis "Naturaleza Creadora" ["Deus, natura scilicet non creata, sed creatrix" [1]].

Pero es más riguroso referir lo natural sólo a la naturaleza contingente y creada o creable. Y es lo que haremos.

Todavía esta misma naturaleza creada es posible atenderla en dos sentidos. O como un todo, que integra complejamente todas las naturalezas creadas—y creables—, específicamente diversas. O como cada una de esas naturalezas específicas particulares. Pero en rigor, tampoco está aquí la ambigüedad, que de momento nos preocupa, o, al menos, pudiera ocuparnos. Todos estos aspectos, y otros análogos, del problema de lo natural han sido atendidos—más o menos—. En cambio...

Tal vez no se han señalado aún—que sepamos—, y cierto, no se han subrayado, ni es corriente tenerlos en cuenta, estos otros dos matices de

[1] *De Trinitate*, lib. 15, c. I; ML. 42, 1057.

la naturaleza, sin embargo, profundamente discriminatorios y ampliamente extensivos de lo natural.

El primero es la distinción entre naturaleza constituída y naturaleza por constituir, que nos resulta más cómodamente exacto llamar "natura condita" y "natura condenda". Dualismo, desde luego, que no se refiere a la oposición entre actual o existente y posible, ni por consiguiente se debe entender como distinción entre la naturaleza en situación de mera posibilidad y la naturaleza misma en estado de existencia. Así, no.

La oposición aludida trasciende ambos planos: el de lo actual y el de lo posible, y en ambos vale igualmente. Porque se produce en la dimensión metafísica de las naturalezas y marca dos momentos—no necesaria, pero sí posiblemente heterogéneos—de la esencial sucesión metafísica, que va implicada en la ontología total de cualquier ser contingente.

Toda naturaleza contingente da lugar, en efecto, a dos situaciones ontológicas de suyo diferentes. La correspondiente y ligada al hecho, o simplemente al supuesto ontológico, de haber sido ya creada, en un individuo, por lo menos. Es la situación que hemos querido llamar de "natura condita". Y la correspondiente al hecho, o simplemente al supuesto ontológico, de no haber sido todavía creada en ningún individuo o, si se quiere, la que va ligada específicamente al primer origen absoluto, que toda naturaleza contingente tiene o puede tener. Es la situación que llamamos de "natura condenda". Sea que una naturaleza alcance de hecho realidad existencial, como, por ejemplo, la naturaleza humana, o sea que permanezca en el estado de pura posibilidad, siempre su ontología natural se integra igualmente de estos dos momentos contrapuestos.

El segundo de los matices aludidos no es ajeno a este mismo que acabamos de señalar. No basta distinguir como quiera entre la naturaleza colectiva y cada una de las naturalezas específicas que la integran, algo así como entre un conjunto finito, no ordenado, de puntos y cada uno de los puntos. Es preciso tener en cuenta el carácter solidario en muchos aspectos—algunos posiblemente muy profundos—de unas naturalezas con otras, que presta al todo una estructura internamente ordenada y, por lo mismo, inmanentemente condicionada.

Y esto sin necesidad de llegar—ni mucho menos—al monismo de la naturaleza universal, haciendo de ella una sola entidad esencial. Un grupo zoológico, por ejemplo, una especie, está, cierto, internamente religado por el vínculo genético de la sangre, que es vínculo de causalidad y posee, en consecuencia, una sucesión y un orden inmanentes, sin que

por ello la unidad esencial de los individuos quede absorbida en una verdadera unidad esencial de grupo.

Ni siquiera es preciso llegar al monismo dinámico de Whitehead en su "filosofía del organismo", donde el proceso y la forma del proceso suplantan demasiado radicalmente al objeto, los atributos eliminan al sujeto y, en una palabra, las "cosas" se diluyen excesivamente en los "eventos". Pero algo hay de verdad en esa exageración de la organicidad y dinamicidad puras. No es tan inexacto que "ninguna entidad [de la naturaleza] puede venir concebida en completa abstracción del sistema del universo" [2]. Es justo insistir—con Whitehead—en que toda entidad de la naturaleza está relacionada de alguna manera—posiblemente y a veces muy estrecha—con cualquiera otra, aunque no se justifique la afirmación extrema de considerar esas relaciones como el constitutivo de cuanto la entidad es en sí misma. ¡La *alteridad,* constitutivo *intrínseco* y *total* de toda entidad, no puede ser!

No está mal recalcar que la noción de "passing on" es más fundamental—o al menos puede serlo—que la de "un mero hecho privado individual", siquiera se exprese con una fórmula tan extremosa y en muchos sentidos peligrosa, como la de que "ningún hecho es sólo él mismo". En definitiva, y aparte exageraciones también por este lado, está bien que no se admita el aislamiento del objeto ni el instantaneísmo eternizado de la ciencia clásica, sino que se fomente el estudio de las formas de coexistencia, de sucesión y, en general, de coherencia óntica.

Si algo, pues, resulta bastante claro de esta consideración, es que no basta—según indicaba—atender únicamente al módulo absoluto de cada naturaleza, módulo elemental. Tampoco siquiera al módulo absoluto de su conjunto universal, módulo resultante. Es necesario apreciar además su carácter relativo, su valor de posición, su temporalidad, en una palabra, su compleja circunstancia ontológica de mónada en un todo, que no es amorfo ni incoherente, sino más o menos estructurado y orgánico.

Con estas reflexiones a la vista es posible definir o precisar nuevas dimensiones de lo natural.

Efectivamente, el estudio de lo natural en un determinado ser contingente habrá de analizar, y posiblemente discriminar también altamente, lo que es según su "natura condita" y lo que es según su "natura condenda". Y además lo que es según su propia naturaleza absoluta y lo que es según su naturaleza relativa por las implicaciones de su ser en relación con otras naturalezas contingentes diversas. Es decir—aunque suene algo

---

[2] A. N. WHITEHEAD: *Process and Reality,* Cambridge, 1929, p. 4.

a paradoja y puede parecer extraño—, habrá que completar lo que es natural a un ser según su propia naturaleza con lo que le es natural según la naturaleza de los demás seres en relación actual o posible con él.

Quizá estas consideraciones, presentadas así abstractamente, puedan antojarse intrascendentes. Sin embargo, seguramente que no lo son tanto. Supongamos—y es ya un caso—que se trata del *origen natural* de un mamífero cualquiera, por ejemplo, de un proboscídeo, o simplemente del hombre. Indudablemente, el origen natural del hombre, según su naturaleza "condita", es por generación homogénea y también, v. gr., por evolución ontogénica a partir de un estadio monocelular en el óvulo fecundado hasta un organismo pluricelular completo.

En cambio, sería muy aventurado—y sin justificación algo seria, que sepamos o alcancemos—pretender lo mismo del origen natural del hombre según su naturaleza "condenda". No se puede suponer, sin más, que su primer origen natural—el primero absolutamente—habría de ser igualmente por generación e incluso por generación homogénea, ni, por tanto, deducir que no existe ni es posible un primer origen natural del hombre. Consecuencia que, desde luego, sería evidente, supuesta la premisa, porque en ese caso no hay todavía por hipótesis quien engendre.

Más aventurado aún—y creemos que falso y en todo caso gratuito—sería suponer que el origen natural del primer hombre habrá también de estar necesariamente sujeto a la ley de formación ontogénica que conocemos. No consta *a priori* que la antropogénesis primitiva tuviese naturalmente que ser monocelular, como sucede con la antropogénesis derivada, subsiguiente. E inferirlo *a posteriori*, por inducción, sería desconocer precisamente la discontinuidad ontológica que venimos denunciando, entre la situación de naturaleza "condita"—a que se refiere esa ley biológica—y la situación de naturaleza "condenda".

Resulta igualmente racional que la investigación del origen natural del primer hombre, o del primer proboscídeo, o de la primera planta, no se puede hacer únicamente a base de consideraciones absolutas sobre su naturaleza. Esto nos gusta y va un poco en el exclusivo acento estático, puesto con demasiada frecuencia a nuestros conceptos de las cosas. Ese margen de exageración—preciso y lineal—que nuestro afán de rotundidad acabada y perfección conclusa gusta poner siempre a la real imperfección de nuestros conocimientos.

Pero la realidad posee una plenitud más compleja y más flúida, más solidaria y entrelazada. Es más temporal, dinámica e inexhausta y con una autonomía feudal mucho menos marcada y estanca de lo que podría

hacer creer un abandono demasiado confiado y fácil al esquematismo de nuestros primeros conceptos. El hecho profundo de su radicación ontológica y ejemplar en la superunidad óntica de la esencia divina no es algo que obligue a pensar en esa multiplicidad estanca de naturalezas. Justamente al contrario. Y es más obvio pensar—no debe sorprender—que, por cima y por bajo de la auténtica—innegable—multiplicidad, se da entre las diversas naturalezas una densa red inmanente de relaciones y condicionamientos mutuos.

Por eso no está bien y no se justifica la pretensión de establecer adecuadamente un aspecto cualquiera de lo natural de un ser—concretamente, por ejemplo, su primer origen natural—sólo según el módulo absoluto de su propia naturaleza. No es lícito desatender las determinaciones que puede imponer a lo natural de un ser, v. gr., en sus condiciones naturales de aparición—tiempo, orden, etc.—, su conexión, absoluta o simplemente hipotética, con otros seres. ¿Quién dirá—sin exponerse—que la primera aparición natural de los proboscídeos no está ligada naturalmente en sus características a la naturaleza y formación de otros grupos animales?

De otra manera. ¿Quién puede asegurar *a priori* que las características del primer origen natural de los proboscídeos, son tan únicas y autónomas, que seguirían siendo las mismas aun en la hipótesis—falsa, claro está—de representar ellos la única naturaleza animal posible? ¿O que son independientes incluso del simple hecho—contingente—de existir ya, en el momento de su aparición, otros grupos animales? El hecho mismo—supongamos—de preceder a la creación primera del hombre la existencia de una naturaleza puramente animal—rica de formas— ¿no puede contribuir a determinar el modo natural de la primera creación en ese caso?... Son sugerencias. Algunas nada más.

Todavía hemos de insinuar otra derivación concreta—importante—de lo dicho. Es la restricción, que sufre el concepto de milagroso en cuanto contrapuesto a natural. Resultado inevitable de la ampliación del concepto de natural.

Para que una intervención divina en cualquier actividad o proceso de la naturaleza se deba tener realmente por milagrosa, no ha de bastar el que no sea según la naturaleza "condita" (praeter naturam conditam). Es necesario además que tampoco sea según la naturaleza "condenda" (praeter naturam condendam). Ha de caer fuera de la providencia ordinaria de Dios no sólo como conservador de las naturalezas en general y de cada una en particular, sino también, concretamente, fuera de su providencia en cuanto Creador de las mismas o *Conditor Naturae*.

Así—por hacer una aplicación de interés—esa intervención directa de

Dios en la preformación última del organismo humano, que introducen expresamente muchos partidarios del evolucionismo antropológico mitigado, no sería en realidad milagrosa, sino natural. Más aún: no existiría en principio ninguna dificultad para calificar de natural esa exigencia del alma humana por parte de un organismo sólo transformísticamente preparado, cual la pretenden y describen algunos partidarios más radicales del evolucionismo antropológico mitigado [3].

Si quisiéramos definir la "puerta natural" de un ser o de su perfección adjetiva, es decir, la manera natural por la que entra en posesión de su propio ser o de una nueva perfección, sería preciso diferenciar varios tipos estrictos de puerta natural.

En un sentido más amplio, pero todavía estricto, hay que llamar puerta natural de un ser contingente a cualquier manera—más o menos inmanente y aun trascendente—de producirlo sin milagro propiamente tal. Sencillamente, a la manera o maneras, como debe ser producido según su naturaleza ya "condita" o "condenda". Así, p. ej., una creación estricta, más o menos amplia de objeto, es la puerta natural primitiva de nuestro mundo según su naturaleza "condenda", y la puerta natural del hombre según su naturaleza "condita" es la generación homogénea.

Otro segundo tipo—y mejor subtipo, pues va incluído en el anterior—de puerta natural puede calificarse en algún sentido como más estricto, por ser enteramente inmanente a la naturaleza creada. En este sentido habría que llamar puerta natural de un ser a aquella naturaleza, o complejo de naturalezas, o un estado de las mismas, que, actuando según su dinamismo inmanente, evoluciona necesariamente hasta la constitución de ese ser, o al menos puede así alcanzar tal término, supuesto se den determinadas condiciones extrínsecas, que en realidad podrían faltar. La semilla, por ejemplo, es puerta natural de la planta en esta forma más estricta. Y lo mismo la geología del terciario lo es del cuaternario actual, o un grupo biológico natural, por ejemplo, una familia de los grupos inferiores descendientes de él.

Esto poco había que decir ahora, porque—lo dejamos ya indicado al principio—en realidad no sabemos que estuviese dicho, y mucho menos valorado sistemáticamente. Ni siquiera en lo que se refiere al primer as-

---

[3] No estará de más advertir—en gracia a un posible lector menos atento—que estas aplicaciones al origen del hombre van hechas en un plano puramente filosófico y referidas al origen *natural* del hombre. Por consiguiente, no rozan de suyo el origen *histórico*—de facto—del género humano, ni su enjuiciamiento *positivo*. Más detalles en este sentido pueden verse en nuestro trabajo, *El hombre en sus primeros orígenes*, "Razón y Fe", 139 (1949), marzo, pp. 219-248.

pecto estudiado sobre lo natural según la naturaleza "condita" y según la naturaleza "condenda".

Es cierto. Se ha hecho notar a veces, en la definición del milagro, que el inciso preternatural (*praeter naturam*) supone la naturaleza ya constituída, y que, por tanto, la creación del mundo, por ejemplo, no es un milagro. Pero creemos que ésto no basta, y que, sin ser quizá contrario a lo aquí expuesto, tampoco lo contiene, ni lo afirma, ni en rigor parece adivinarlo.

La razón es bastante clara, si se ha comprendido bien todo el alcance de la exposición anterior.

En primer lugar—aunque no principalmente—se trata de precisar la distinción misma entre naturaleza "condita" y naturaleza "condenda", concretándola por una parte a su sentido más absoluto, al primer existir absoluto de las naturalezas, y por otra extendiéndola no sólo a la naturaleza colectiva como tal, sino a cualquiera igualmente de las diversas naturalezas específicas que la integran.

En segundo lugar—y decisivamente—se trata de no restringir el concepto de natural al canon de la naturaleza "condita", sino de ampliarla con igual derecho, y mejor, con igual razón, según el canon de la naturaleza "condenda", aunque de ello resulte un "natural" muy distinto del anterior. Lo natural, auténticamente natural, puede surgir no sólo por referencia a la naturaleza "condita", sino también, y específicamente, por referencia a la naturaleza "condenda". Esta valoración asertiva de la naturaleza "condenda" en orden a determinar o crear verdadera y positiva "naturalidad" es lo que se ha querido afirmar primordialmente en el primer aspecto de nuestra exposición.

La observación mencionada—en cambio—está concebida y hecha más bien desde un punto de vista en alguna manera contrapuesto. Parte precisamente de una restricción de la naturaleza y lo natural a la naturaleza "condita". El sentido de la acotación es sólo negativo y tiene el mismo alcance que el decir de la transubstanciación que no es milagro por no ser un proceso sensible. Nadie entiende afirmar con eso que la transubstanciación sea natural, por el hecho de no ser propiamente milagrosa.

En nuestro caso, al revés, se trata de un concepto positivo, que ofrece un área nueva de estudio de "naturalidad" y puede conducir a un enriquecimiento positivo e implicar además consecuencias y conexiones nuevas o menos atendidas. En todo caso, cambios en ciertos juicios de valor a este respecto.

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

AMOR RUIBAL Y LOS SISTEMAS ESCOLASTICOS

A propósito del estudio de Casas Blanco sobre "La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de D. Angel Amor Ruibal".

En alguna ocasión hemos dicho que la obra de Amor Ruibal (la obra ingente de sus escritos canónicos, filológicos, filosóficos y teológicos) era un nuevo mundo cuya existencia se conocia, pero cuyo interior estaba todavía por explorar. Sin duda que lo árido y pedregoso del terreno, en muchas de las páginas que escribió D. Angel, restaron ánimos a más de uno de los que sintieron la comezón aventurera de adentrarse en el corazón del continente para descubrir y explotar sus riquezas. Eran menester temple y codicia, y, aunque no faltaron quienes hicieron incursiones más o menos felices, nadie posó allí de asiento. Hoy ya podemos felicitarnos de que ha habido quienes han penetrado en lo más profundo de las selvas de tantos problemas y teorías, han alumbrado manantiales caudalosos, han trabajado pacientemente en las minas y veneros para volver cargados de tesoros de cosas nuevas y datos muy apreciados en el tráfico de las ideas filosóficas. Nos referimos a las tesis doctorales de D. Elías Martínez Ruiz sobre la abstracción y su valor ontológico a través del pensamiento de Amor Ruibal, y a la de D. Saturnino Casas Blanco sobre la demostración de la existencia de Dios en la filosofía de D. Angel Amor Ruibal.

Mucho hemos hablado con el autor de la primera acerca de lo que puede significar el gran pensador gallego en la historia de la Filosofía; pero aun no conocemos a fondo el contenido de su tesis doctoral. En cambio tenemos, por habérnosla proporcionado el autor, una noticia sumaria, pero bastante completa, de la doctrina desarrollada en el trabajo de Casas Blanco, y esta noticia, a la vez que aviva en nosotros el deseo de ver impresa y publicada pronto la obra, nos mueve a hacer un comentario sobre uno de los aspectos más interesantes y fecundos de la obra de Amor Ruibal, aspecto que también aparece discretamente registrado en el estudio del nuevo doctor. Es el de la labor históricocrítica acerca de los sistemas escolásticos llevada a cabo por Amor Ruibal en su obra "Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma".

Casas Blanco, al tener que explanar el método y argumentación de Amor Ruibal para la demostración de la existencia de Dios, ha querido

reseñar la actitud del mismo respecto de la apologética tradicional y, haciendo más profundos los sondeos en el pensamiento del autor que trataba, ha resumido su crítica de los axiomas y fundamentos de los diversos sistemas escolásticos.

Esto da mayor prestancia científica a su trabajo; pero, por otra parte, era muy conveniente, casi era necesario, para que una tesis sobre Amor Ruibal tuviera su contorno completo. Porque si el problema de Dios es el problema-remate de la filosofía, de toda filosofía que es o que aspira a ser metafísica, y ha de ser resuelto, siquiera con una mala solución como la del panteísmo, o con una solución falsa también y negativa, como el materialismo, en la exposición del pensamiento de Amor Ruibal sobre la demostración de la existencia de Dios la referencia a toda su concepción filosófica llega a verdadera exigencia, no sólo porque en sus *Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* lo teológico y lo filosófico se hallan, más aún que compenetrados, fundidos, sino por el mismo fin y propósito de la obra, que es la explicación filosófica del conocimiento sobrenatural de Dios.

Amor Ruibal hace preceder a su propia concepción una exposición crítica de todos los sistemas filosóficos en su relación con el problema del conocimiento de Dios, y muy particularmente de los sistemas escolásticos. Casas Blanco, con gran acierto, califica como uno de los mayores valores de la obra de Amor Ruibal este estudio genético y crítico de las cuestiones más fundamentales y de las doctrinas más sistemáticas de la filosofía. Y esto es precisamente lo que, haciendo pie en la tesis de Casas Blanco, queremos subrayar, pues al leer el resumen de la misma hemos experimentado más acentuadamente que cuando leímos los mismos volúmenes de Amor Ruibal, la satisfacción que acompaña al que, en esta clase de estudios, siente la coincidencia de las propias conclusiones y resultados con los obtenidos por los que trabajan en el mismo campo y por la solución de los mismos problemas.

En efecto, Amor Ruibal explana a lo largo de sus obras, prolija y difusamente, si se quiere, pero con una argumentación tanto más sólida cuanto más erudita y fundada en el conocimiento de los hechos (que aquí son las ideas y teorías filosóficas, su trayectoria y su influjo), una concepción de la historia de la Filosofía que es, a nuestro entender, la más razonable porque es la que más responde a la realidad. Esta concepción es opuesta a la del P. Marechal y sus seguidores.

Si fuéramos a aceptar la concepción que Marechal desarrolla en su obra *Le point de Départ de la Métaphysique*, y que reproduce alguno de sus discípulos contemporáneos, tendríamos que concebir la historia de la Filosofía como una monstruosa anormalidad: la anormalidad de que en el largo transcurso de los siglos sólo hay un brevísimo período de setenta a ochenta años (del siglo XII al XIII) de pleno triunfo de la verdad filosófica. Después de ese paréntesis, y cuando la única doctrina verdadera podría empezar a dar todos sus frutos, la irrupción de un nominalismo desorbitado, que introduce Escoto y robustecen Occam y Bacon, condenan al pensamiento filosófico, aun dentro de la misma Iglesia católica, a un

extravío de seis siglos de duración, del XIII al XIX, en lo que todo es confusión, error y decadencia.

Si bien se considera, esta concepción no sólo parece estar en pugna con toda economía biológica de cualquier orden, sino aun con la misma providencia de Dios sobre el mundo, sobre su Iglesia y sobre la misión docente de su Iglesia. Se daría el caso de que sólo el período relámpago de vigencia de un supuesto tomismo rígido (el tomismo que Marechal y los neotomistas atribuyen a Santo Tomás) sería lo que podría salvarse de toda trayectoria del pensamiento filosófico-teológico del catolicismo, especialmente desde el siglo V hasta mediados del siglo XIX. Toda la doctrina de Escoto y toda la escuela franciscana podría reducirse, como de hecho la reducen los neotomistas, a enseñar imperfecta y torpemente las verdades que el tomismo rígido explica con toda exactitud y meridiana claridad, o a producir en el pensamiento occidental una desviación de tan funesta trascendencia que ha sido el germen de todos los errores posteriores. Y así se habla del origen escotista de las doctrinas de Nicolás de Cusa, Jordano Bruno, Lutero, Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolf, Hume, Kant, el empirismo, el positivismo, el relativismo y hasta el materialismo.

Por lo que hace a Suárez, no suelen los tomistas acusarle y tratarle con tanto rigor (salvo algunos movidos por zelotipia de instituto o por aversiones de índole nacional); pero suelen lamentar, compungidos, que sus "valiosas" tentativas para redimir la filosofía católica no dieran todo su fruto; le pudo el ambiente—dice Marechal y con él otros—y por eso sus esfuerzos gigantescos se frustraron en gran parte.

La concepción de Amor Ruibal, que Casas Blanco ha reseñado brevemente, refleja, en cuanto a la sustancia, la realidad de la historia del pensamiento filosófico-teológico del catolicismo: la realidad, tal cual ha sido y tal cual no podía menos de ser, supuesto que hay un Dios que rige los destinos de la humanidad y endereza la vida de la Iglesia. Según esa concepción, la historia del pensamiento católico no es una monstruosidad, sino un proceso de evolución orgánica de perfeccionamiento y de depuración.

El dogma católico, al difundirse en los primeros siglos por el mundo intelectual por obra de los apologetas y escritores cristianos, convalidó y se incorporó las legítimas adquisiciones que había hecho la razón humana en el terreno de la pura filosofía; pero esta acogida no pudo hacerse desde los primeros tiempos con exacto discernimiento de lo verdadero y de lo inservible o dañado. La gran tarea que le cumplía realizar a la Iglesia en el campo filosófico era ir corrigiendo, eliminando y rellenando cuanto hubiera torcido, falso o deficiente en el conjunto de los sistemas filosóficos elaborados por la gentilidad. El pensamiento cristiano ha ido cumpliendo su misión progresivamente, alcanzando cada vez cumbres más elevadas, sin retrocesos sustanciales, sin extravíos monstruosos de duración multisecular, antes aquilatando y purificando más y más la doctrina tradicional mediante el concurso de saludables fuerzas internas nacidas de la fecundidad del propio espíritu cristiano y de su función docente universal. Y así ve Amor Ruibal, a pesar de sus críticas, la historia del pensamiento filosófico cristiano.

Este modo de ver las cosas permite descubrir y reconocer con imparcial dignidad científica el valor y la misión providencial de todas y cada una de las grandes corrientes doctrinales que se han producido y han perseverado en el seno del catolicismo. Y en concreto admirar la rica aportación de la doctrina de San Buenaventura, de Escoto y de las escuelas franciscanas y hasta agradecer en parte al nominalismo (los tomistas vacilan entre considerar a las escuelas franciscanas ultrarrealistas o considerarlas nominalistas) su buen oficio de someter a crítica el contenido precristiano y particularmente el platónico de la filosofía perenne.

Como dice muy bien Casas Blanco en su trabajo, Amor Ruibal concentró principalmente su atención en la filosofía medieval, por la razón, que el mismo expositor apunta, de que para el autor de *Los Problemas* sólo una solución fundamentalmente medievalista, es decir, escolástica, está de acuerdo con lo que exigen de consuno la razón y la ortodoxia. Pero asiste como árbitro imparcial, a veces como juez demasiado riguroso, a la controversia de dominicos y franciscanos, de egidianos y nominalistas, viendo en ella un sacudimiento saludable, un zarandeo que va cribando, limpiando y haciendo avanzar la verdadera doctrina, Y aun así, él no queda del todo satisfecho con el resultado. Ya hemos dicho que es demasiado riguroso. He aquí lo que de él dice Casas Blanco:

"Su crítica—de Amor Ruibal—de las soluciones medievales puede resumirse como sigue: El problema de Dios es un problema, en primer lugar, gnoseológico, y luego, por lógica implicación, ontológico. Es decir, un problema de conocimiento, que envuelve, a su vez, una determinada concepción de la realidad. La filosofía medieval resolvió, según Amor Ruibal, deficientemente el problema de Dios, porque aquellas premisas gnoseológicas y ontológicas eran deficientes. ¿En qué sentido? En primer término, porque las teorías medievales del conocimiento estaban imbuidas de platonismo; lo cual sucedia no sólo en la escolástica de los primeros tiempos, sino incluso en la de los siglos de mayor esplendor, sin exceptuar la filosofía misma de Santo Tomás. La teoría platónica de las esencias—en su triple proyección criteriológica, psicológica y ontológica—fué, en lo sustancial, integramente aceptada por el aristotelismo, incluso tomista. El otro reparo fundamental contra la filosofía medieval lo resume Amor Ruibal en la concepción aristotélica del movimiento, clave de la ontología, que invalida, en otro aspecto, buena parte de la argumentación tomista acerca de la existencia de Dios."

Se ha dicho por otros expositores que Amor Ruibal en la controversia medieval se pone de parte de los escotistas. En realidad lo que, según nuestra interpretación, hace es dar por buenas las impugnaciones de los escotistas contra las teorías egidianas de la limitación del acto, de la distinción real de la esencia y la existencia, del principio de individuación y de la raíz de la multiplicabilidad de los seres contingentes, que luego el tomismo cayetanista erigió en principios fundamentales del propio sistema, utilizando desmesuradamente el "opus iuvenile" de Santo Tomás, *De ente et essentia*.

Amor Ruibal ve en todas estas teorías un ultrarrealismo platónico divorciado de la realidad. Y viene a concluir implícitamente que en el tomismo rígido, el postcayetanista, alienta un realismo platónico mucho más acentuado que el que los tomistas atribuyen a las escuelas franciscanas.

En la segunda parte de su trabajo hace Casas Blanco el encuadramiento de Amor Ruibal. Según él, Amor Ruibal como historiador es un

erudito de calidad, como crítico tiene afinidades por su independencia y su rigor con los nominalistas, como autor de una solución personal del problema crítico-ontológico y de una teoría del conocimiento de Dios, su doctrina está plenamente orientada dentro de la filosofía de Suárez y de su escuela, aunque las rebasa por parecerle que aun en ellas se conservan restos de un platonismo que confunde el orden real con el orden conceptual y hace difícil una solución plenamente satisfactoria de los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma.

El suarecismo de Amor Ruibal nos parece una consecuencia natural del modo certero de concebir la evolución progresiva del pensamiento filosófico cristiano. En la historia de la filosofía europea Suárez se halla en un período cimero, el período postridentino, tan fecundo y glorioso en sí, tan ensalzado por los Papas, en el que los pensadores cristianos podían conocer, juzgar y calificar todos los sistemas y todas las teorías que habían tenido su vigencia desde Parménides y Heráclito hasta el Renacimiento inclusive. *Las Disputationes Metaphysicae* de Suárez son esto precisamente: el examen a fondo de toda la filosofía precedente, el dictamen exacto en el acalorado pleito del nominalismo con el ultrarrealismo, y la sistematización de la filosofía verdadera y cristiana con una perfección orgánica y una depuración de la doctrina como hasta entonces no se había conocido.

En cuanto al rigor de la sentencia de Amor Ruibal frente a la escolástica (no obstante hallarse, según dice Casas Blanco, de acuerdo con ella en una buena parte de los elementos sustanciales), no es éste el lugar de hacer una crítica de sus críticas. Pero sí hemos de decir dos palabras sobre su posición y la de otros investigadores e intérpretes por lo que se refiere a Santo Tomás de Aquino.

A cuatro pueden reducirse las interpretaciones que se dan a las ideas metafísicas del Santo: dos extremas, radicalmente opuestas entre sí, y dos intermedias, que también difieren en su tanto por la manera de encuadrar y calificar la concepción filosófica del Angélico.

De las dos extremas, una, la de los tomistas, mientras asegura tenazmente que la construcción conocida con el nombre de tomismo es enteramente hechura de Santo Tomás, exalta la pureza aristotélica del tomismo y habla con harta frecuencia del sistema aristotélico-tomista, si bien es verdad que los tomistas de última hora, más avisados, hablan ya de la síntesis platónico-aristotélica del tomismo.

Frente a esta interpretación y en irreconciliable oposición con ella, está la de los filósofos e historiados antiescolásticos o extraescolásticos, como Lange, los neokantianos, los existencialistas, para quienes la metafísica del Aquinate es un compuesto híbrido e incoherente de principios aristotélicos y explicaciones platónicas, plotinianas y pseudoareopagíticas mal asimiladas.

De las interpretaciones intermedias, una de ellas es en parte favorable y en parte desfavorable a la síntesis hecha por Santo Tomás. Los que con más rigor, dentro de este grupo, hacen la crítica del pensamiento filosófico de Santo Tomás, juzgan que sobre su doctrina metafísica y sobre las explicaciones racionales del dogma gravita un pesado lastre de

ultrarrealismo que en gran parte las hace inadecuadas para la solución del problema del conocimiento y de la representación intelectiva de la realidad natural y sobrenatural. Estos salvan la teología del Angélico y los principios comunes de su filosofía, pero dejan perecer una gran parte de su metafísica.

Entre ellos puede contarse a Amor Ruibal, y, en cierto modo, aunque es mucho más blando en sus apreciaciones, a Santeler.

Queda, por último, una cuarta interpretación, intermedia entre la última mencionada y la de los tomistas, y desde luego plenamente favorable al Angélico. Esta interpretación tiene varias afirmaciones fundamentales, es a saber: *a*) la construcción tomista no es obra de Santo Tomás, sino hechura de los tomistas posteriores a Egidio Romano, a Cayetano y a Capréolo; *b*) este sistema se resiente de ultrarrealismo platónico y plotiniano; c) la doctrina auténtica de Santo Tomás de Aquino se puede íntegramente salvar en cuanto a su sustancia dentro de un perfecto realismo moderado rellenando lagunas y corrigiendo expresiones que son perfectamente explicables por la coyuntura en que compuso sus obras. Esta es la interpretación de Piccirelli, Descoqs, Chossat, Pelster, Hellin, Martínez del Campo, de los neosuarecianos y casi hasta de algún tomista de los más ponderados y de los más dados a la investigación histórica de los escritos medievales, como Hocedez.

El precursor de esta interpretación es el propio Suárez que, al tratar cada una de las cuestiones de metafísica, y al exponer su propia sentencia, considera todas o las más importantes proposiciones y aun afirmaciones incidentales de Santo Tomás, para reunir las que constituyen un argumento sólido en favor de una teoría moderadamente realista, y considera los textos que le parece se resienten de ultrarrealismo para salvarlos mediante alguna interpretación legítima y posible, sea en virtud del significado de las mismas palabras, sea por el contexto, sea en su cotejo con otros pasajes suficientemente claros.

Y ya se ve, si es que se quiere mirar la cosa sin apasionamientos, que esta interpretación es la que mejor honra, defiende y utiliza el magisterio de Santo Tomás, y la que más se acomoda al espíritu de las normas de la Iglesia de defender de una manera ponderada y a la vez progresiva, afectuosa, y a la vez científica y perfeccionadora la doctrina tradicional.

Por eso la historia genética de los sistemas, tal como la hace Amor Ruibal y prescindiendo de sus conclusiones personales sobre tal o cual escolástico o tal o cual escuela, es sumamente provechosa para la misma crítica interna de las doctrinas, pues los argumentos de razón natural o de autoridad pueden contrastarse notablemente con el que resulta del origen y trayectoria histórica de cada idea.

El trabajo de Casas Blanco, enriquecido por una selección de textos de Amor Ruibal hasta ahora inéditos, por varios apéndices y por una introducción biográfica vienen a prestar un inapreciable servicio al presentar la crítica y la doctrina de un sabio que juntaba a una poderosa inteligencia especulativa un profundo y detallado conocimiento de la historia.

SALVADOR CUESTA, S. J.

Comillas (Santander), Universidad Pontificia.

I CONGRESO ARGENTINO DE FILOSOFIA

El 30 de marzo del presente año se inauguró solemnemente en Mendoza el I Congreso Argentino de Filosofía. Las deliberaciones duraron hasta el 9 de abril, en que fueron clausuradas por S. E. el Presidente de la República Argentina, general Juan Perón. En la sesión de apertura pronunciaron elocuentes discursos S. E. el ministro de Educación Nacional del Gobierno argentino, doctor Oscar Ivanissevich, y el presidente del Congreso y rector de la Universidad de Mendoza, doctor Ireneo Fernando Cruz. Intervinieron también en este acto inaugural destacados miembros de las delegaciones extranjeras invitadas. Por España habló el catedrático de la Universidad de Murcia, doctor Angel González Alvarez. El R. P. José Todolí leyó la carta de adhesión del Instituto "Luis Vives" (Madrid).

En su discurso expresó el doctor Cruz con acertada fórmula la significación argentina de este primer Congreso de Filosofía:

"Sólo una nación que sea capaz de volverse sobre sí misma y sopesarse en sus fallas y en sus aciertos bajo la custodia de la reflexión filosófica; sólo una nación que sea capaz de este esfuerzo y de esta confrontación puede llegar a la esperanza de un perfil que la distinga y concierte con caracteres propios, entre las culturas nacionales que la rodean, con ventaja de ya lograda madurez. Sólo después de instaurada esta responsable vigilancia filosófica un pueblo aun joven como el nuestro, abocado a decisiones de Destino, puede afrontar un programa de educación ciudadana y puede promover la formación de una conciencia ética nacional que le permita cumplir con las exigencias impostergables que le plantea el imperio de su mayoría de edad en el actual juego angustiado de las circunstancias del mundo que vivimos."

El Congreso de Mendoza confirmó plenamente las palabras de su presidente. De los 235 trabajos presentados, que más abajo se mencionan, 96 son de autores argentinos: la República Argentina dió en Mendoza público y elocuente testimonio de la madurez de su espíritu y de la gran riqueza y vitalidad de su pensamiento filosófico.

Aunque de carácter nacional, al Congreso fueron gentilmente invitados numerosos filósofos extranjeros. Asistieron representaciones de España, Portugal, Francia, Italia, Alemania, Suiza, Estados Unidos, Méjico, Perú, Canadá, Chile, Brasil, Uruguay, Guatemala, Colombia, Venezuela, Bolivia y República Dominicana. Cincuenta y cinco fueron el total de invitados extranjeros asistentes. Y mucho más numerosa y amplia hubiera sido la participación extranjera si una propaganda malévola y absurda no se hubiera obstinado en atribuir al Congreso un determinado carácter político y confesional. El Congreso de Mendoza fué sólo y exclusivamente filosófico. El Comité Ejecutivo extendió su invitación generosísima y cordial a pensadores de las más diversas ideologías. Los asistentes pudieron expresar su propio sentir y pensar con libertad absoluta, sin trabas extrafilosóficas de ningún género.

La representación española estuvo integrada por los señores siguientes: Doctor José Corts Grau, vicerrector de la Universidad de Valencia; doctor Víctor García Hoz, catedrático de la Universidad de Madrid y director del Instituto "San José de Calasanz" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; doctores Angel González Alvarez y Adolfo Muñoz Alonso, catedráticos de la Universidad de Murcia; R. P. José Todolí, O. P., secretario del Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; doctor Antonio Millán Puelles, catedrático del Instituto de E. M., de Albacete; R. P. Jesús Iturrioz, S. J., profesor de Metafísica del Colegio Máximo de Oña (Burgos), y el P. Ramón Ceñal, S. J.

El Congreso, concebido y ejecutado con plan y organización verdaderamente ejemplares, se desarrolló en sesiones plenarias sucesivas y en secciones con reuniones particulares simultáneas, estas últimas seguidas de discusión de las comunicaciones presentadas.

Los temas y ponentes de las plenarias fueron los siguientes:

1) *La filosofía en la vida del espíritu*:

Anquin, Nimio de (Argentina): *Filosofía y religión.*
Grassi, Ernesto (Italia): *La filosofia nella tradizione umanistica.*
Guerrero, Luis Juan (Argentina): *Escenas de la vida estética.*
De Koninck, Charles (Canadá): *Notion marxiste et notion aristotelicienne de la contingence.*
Vasallo, Angel (Argentina): *Subjetividad y transcendencia (Esencia de la filosofía).*

2) *La persona humana*:

Brinkmann, Donald (Suiza): *Mensch und Technik.*
Delgado, Honorio (Perú): *La persona humana desde el punto de vista psicológico.*
Derisi, O. N. (Argentina): *Fenomenología y ontología de la persona.*
Hartmann, Nikolai (Alemania) (1): *Das Ethos der Persönlichkeit.*
Kuhn, Helmut (Estados Unidos): *An approach to the problem of a philosophical anthropology.*

3) *El existencialismo*:

Abbagnano, Nicola (Italia): *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea.*
Astrada, Carlos (Argentina): *Existencialismo, filosofía de nuestra época.*
Benítez, Hernán (Argentina): *Hacia la existencia auténtica.*
Löwith, Karl (Estados Unidos): *Historial Background and Problem of Existenzialism.*
Marcel, Gabriel (Francia) (1): *Le Primat de l'existentiel. Sa portée éthique et religieuse.*

4) *La filosofía contemporánea*:

Ceñal, Ramón, S. J. (España): *La filosofía española contemporánea.*
Hyppolite, Jean (Francia) (1): *La philosophie française contemporaine: du bergsonnisme à l'existentialisme.*
Müller, Gustav (Estados Unidos): *North-american philophy.*
Pareyson, Luigi (Italia): *La filosofía italiana contemporanea.*
Szilasi, Wilhelm (Suiza): *La philosophie allemande actuelle.*

(1) No estuvo presente.

5) *La filosofía y la ciudad humana*:

BERGER, GASTON (Francia): *Le philosophe et la société.*
BERNARD, L. L. (Estados Unidos): *The chanching pattern of social philosophy in the United States in the period of the Republic.*
CORTS GRAU, JOSÉ (España): *Comunidad y multitud.*
COSSIO, CARLOS (Argentina): *La filosofía y la ciudad humana.*
SPIRITO, UGO (Italia): *Individualità e collettività.*

La última sesión plenaria, que revistió especial solemnidad, fué dedicada a la conmemoración de los centenarios del P. Francisco Suárez, Wolfgang von Goethe y Enrique José Varona, y al homenaje a dos ilustres filósofos, Félix Krueger y Guido de Ruggiero, meritorios por su personal actuación del reconocimiento de la Universidad argentina. He aquí el orden de las intervenciones:

PITA, ENRIQUE B., S. J. (Argentina): *Conmemoración de Francisco Suárez.*
VON RINTELEN, FRITZ-JOACHIM (Alemania): *La imagen del hombre según Goethe.*
VASCONCELOS, JOSÉ (México): *Varona y la significación del filósofo en la formación americana.*
PUCIARELLI, EUGENIO (Argentina): *Félix Krueger y su contribución a la psicología actual.*
VIRASORO, MIGUEL ANGEL (Argentina): *Guido de Ruggiero.*

En esta sesión plenaria, entre otras adhesiones, el P. Ceñal leyó la del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, ministro de Educación Nacional del Gobierno español. El texto de este mensaje va al final de esta crónica.

Los temas y ponentes de las secciones particulares fueron los siguientes:

1) *Problemática filosófica actual*:

ARON, ROBERT (Francia): *Présence de la philosophie.*
BERGER, GASTON (Francia): *Les discusions des philosophes.*
BLONDEL, MAURICE (Francia) (1): *Le devoir intégral de la philosophie.*
CROCE, BENEDETTO (Italia) (1): *La filosofía como storicismo.*
JASPERS, KARL (Alemania) (1): *Die Situation der Philosophie heute.*
MARIAS, JULIÁN (España) (1): *La razón en la filosofía actual.*
MARTINS, D. (Portugal) (1): *Valor humano da filosofía.*
ZUCCHI, JORGE HERNÁN (Argentina): *Sobre lo sistemático en filosofía.*

2) *Lógica y epistemología*:

AYBAR, BENJAMÍN (Argentina): *Hacia una gnoseología de la totalidad.*
BANFI, A. (Italia) (1): *Uso dogmatico e uso critico della ragione.*
CASAUBON, JUAN A. (Argentina): *Contradicciones de la teoría del "puro objeto" u "objeto sin ser".*
DERISI, OCTAVIO N. (Argentina): *Metafísica del conocimiento.*
GARRIGOU LAGRANGE, R. (Francia) (1): *Le réalisme thomiste: son triple fondement.*
LLAMBIAS, HÉCTOR (Argentina): *Logos, diálogos y filosofía.*
MIRÓ QUESADA, FRANCISCO (Perú): *Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales.*

(1) No estuvo presente.

MORENO, ALBERTO (Argentina): *El objeto formal de la lógica.*
NIETO ARTETA, LUIS E. (Colombia): *Lógica, ontología y gnoseología.*
PI CALLEJA, PEDRO (Argentina): *El tercero incluido en la contraparadoja de Russell.*
ROBLES, OSWALDO (México): *Gnoseología fundamental.*
ROSSI, ABELARDO (Argentina): *Consideración epistemológica fundamental.*
RUSSELL, BERTRAND (Inglaterra) (1): *Logical Positivism.*
SCIACCA, M. F. (Italia) (1): *I due idealismi.*
SCHINDLER, HORACIO (Argentina): *Filosofía y Lógica simbólica.*
SPIRITO, UGO (Italia): *Il problematicismo.*
TELLO, B. (Argentina): *Fundamentos ontológicos de las actividades cognoscitiva y práctica.*
VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO (Argentina): *Conocimiento y realidad.*
VILLAGRA, JUAN C. (Argentina): *Acerca de la tradición.*
VOLPE, G. DELLA (Italia) (1): *Contradizione e non contradizione nel giudizio.*

3) *Metafísica:*

ABBAGNANO, NICOLA (Italia): *Il possibile e il virtuale.*
AGOGLIA, RODOLFO M. (Argentina): *La actualidad de la doctrina platónica del ser.*
ASTRADA, CARLOS (Argentina): *La metafísica de la infinitud como resultado de la ilusión transcendental.*
AVELINO, ANDRÉS (República Dominicana): *El problema antinómico fundamental de la metafísica.*
BRINKMANN, DONALD (Suiza): *Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen.*
BIANCA, GIOVANNI (Italia) (1): *Dal problema della conoscenza al problema della trascendenza di Dio.*
GONZALO CASAS, MANUEL (Argentina): *Problemas y precisiones del pensar teológico.*
HARTMANN, NICOLAI (Alemania): *Alte und neue Ontologie.*
ITURRIOZ, JESÚS, S. J. (España): *Lo finito y la nada.*
— — *Existencia tomista y subsistencia suareziana.*
KLAGES, LUDWIG (Alemania) (1): *Wahrheit und Wirklichkeit.*
LAVELLE, LOUIS (Francia) (1): *La relación de l'esprit et du monde.*
MUÑOZ ALONSO, ADOLFO (España): *Acerca del Dios transcendente.*
SANTOS, DELFIM (Portugal): *Da ambiguidade na metafísica.*
SZILASI, WILHELM (Suiza): *Ontologie et experience.*
TORRES, JOSÉ VICENTE (Argentina): *El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración metafísica del tiempo.*
VASCONCELOS, JOSÉ (México): *Filosofía de la coordinación.*

4) *Persona humana y filosofía de la existencia:*

ANQUIN, NIMIO DE (Argentina): *Derelicti sumus in mundo.*
ASTRADA, CARLOS (Argentina): *Relación del ser con la ec-sistencia.*
BERGER, GASTON (Francia): *L'homme et ses limites.*
BIANCA, GIOVANNI (Italia): *La persona umana.*
BOLLNOW, OTTO F. (Alemania): *Existenzialismus und Ethik.*
BRINKMANN, DONALD (Suiza): *Existencialismus und Tiefenpsychologie.*
BROECKER, WALTER (Alemania): *Ueber die geschichtlichen Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie.*
CALOGERO, G. (Italia) (1): *L'esistenza del prossimo.*
CEÑAL, RAMÓN, S. J. (España): *El problema de la verdad en Heidegger.*
CERF, WALTER (Estados Unidos): *Logical Postivism and Existencialism.*
DAVY, M. MADELEINE (Francia): *La notion de curiosité du point du vue de l'existencialiste.*
DE KOENINCK, CHARLES (Canadá): *La nature de l'homme et son être historique.*

(1) No estuvo presente.

ESTRADA, JOSÉ MARÍA (Argentina): *El hombre: su naturaleza e historicidad.*
FABRO, CORNELIO (Italia): *Essere ed esistenza.*
FILIPPI, L. (Italia) (1): *La persona umana sotto l'aspetto ontologico.*
FINK EUGEN (Alemania): *Zum Problem der ontologischen Erfahrung.*
FINLAYSON, CLARENCE (Venezuela): *El problema de la muerte.*
GADAMER, HANS GEORG (Alemania): *Die Grenzen der historischen Vernunft.*
GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL (España): *La estructura entitativa del hombre.*
GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO (España) (1): *Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo.*
GRASSI, ERNST (Italia): *Philosophie als Werk des Menschen.*
GUZZO, AUGUSTO (Italia) (1): *La persona umana.*
HAEBERLIN, P. (Alemania) (1): *Philosophische Antropologie.*
LANDGREBE, LUDWIG (Alemania): *Sartre's Existentialismus und seine geschichliche Herkunft.*
LE SENNE, RENÉ (Francia) (1): *La science de l'homme et la philosophie.*
MARCEL, GABRIEL (Francia) (1): *Le primat de l'existence: sa portée ethique et religieuse.*
— — *Réflexion et mystère.*
NIETO ARTETA, LUIS E. (Colombia): *La persona humana y la vida.*
PAREYSON, LUIGI (Italia): *El concepto de la persona humana.*
PICHÓN RIVIERE, JUAN (Argentina): *Distingo entre persona y personalidad.*
QUILES, ISMAEL, S. J. (Argentina): *La proyección final del existencialismo.*
VON RINTELEN, FR. J. (Alemania): *Wert und Existenz.*
VIRASORO, MIGUEL ANGEL (Argentina): *Existencia y dialéctica.*
VIRASORO, RAFAEL (Argentina): *El problema de la moral en la filosofía de Heidegger.*
WAGNER DE REYNA, ALBERTO (Perú): *La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida.*

5) *Psicología:*

AFTALION, ENRIQUE (Argentina): *Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta.*
BADANELLI, N. (Argentina): *La persona humana psicológicamente considerada.*
DELGADO, HONORIO (Perú): *Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal.*
GARCÍA HOZ, VICTOR (España): *El nacimiento de la intimidad.*
GARCIA DE ONRUBIA, LUIS F. (Argentina): *La crisis de la psicología y la teoría de la forma.*
LAGUINGE, C. (Argentina): *El diario íntimo y la psicología de la adolescencia.*
OÑATIVIA, OSCAR (Argentina): *Contribución a la psicología evolutiva de la percepción.*
PALCOS, ALBERTO (Argentina): *Posición de la psicología en el cuadro de los conocimientos.*
SOUZA FERRAZ, JOAO DE (Brasil): *A psicologia e a filosofia do spirito.*

6) *Filosofía de las ciencias:*

CASTERÁN, RICARDO (Argentina): *El realismo psico-físico.*
GHIRARDI, OLSEN ANTONIO (Argentina): *La física moderna y el problema de la individualidad.*
LIENDO, JOSÉ TRISTÁN (Argentina): *Caracterización del objeto matemático.*
LOEDEL PALUMBO, ENRIQUE (Argentina): *El convencionalismo en el problema de las magnitudes físicas.*
MARTÍNEZ CARRERAS, JOSÉ M. (Argentina): *Sobre la existencia de un dominio real extra-galileano.*

(1) No estuvo presente.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO (España): *Sobre el concepto de existencia en matemáticas.*
PANTANO, RICARDO (Argentina): *Filosofía y ciencia.*
PARDO RAIMUNDO (Argentina): *Sentido filosófico de la negación del principio de tercero excluído en la matemática transfinita.*
TORANZOS, FAUSTO (Argentina): *El panorama actual de la filosofía matemática y la influencia en el de D. Hilbert.*
VON UEXKUELL, THURE (Alemania): *Ueber die Beziehungen der Biologie zur Philosophie.*

7) *Estética:*

ATWELL DE VEYGA, JORGE: *¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de forma?*
BAYER, RAYMOND (Francia) (1): *L'émotion tragique: sa nature et ses conséquences pour l'arquitecture scénique.*
ESTÍU, EMILIO A. (Argentina): *Arte y posibilidad.*
FARRÉ, LUIS (Argentina): *Los valores estéticos en la filosofía aristotélica.*
FERDINANDY, M. DE (Argentina): *El "daimon" en "Poesía y verdad" de Goethe.*
GARCÍA ACEVEDO, M. (Argentina): *Estética musical y comunidad argentina.*
GUERRERO, LUIS JUAN: *Torso de la vida estética actual.*
GUZZO, AUGUSTO (Italia): *Discussione del concetto dell'arte come intuizione.*
HADDAD, JAMIL ALMANZUR (Brasil): *Axiologia e critica literaria.*
LERATE, M. R. (Argentina): *Aristóteles. Los grados del arte. Su relación con los grados del saber.*
LINERO, MAGDALENA (Argentina): *Filosofía y literatura.*
MAFFEI, FRANCISCO (Argentina): *El valor ontológico de la poesía.*
MAHIEU, JAIME (Argentina): *El juicio en la afirmación estética.*
MATHAUS, C. T. DE (Argentina): *Lo bello y el sentido de la existencia en la filosofía de Nietzsche.*
MUÑOZ ALONSO, ADOLFO (España): *Filosofía de la poesía.*
PUCIARELLI, EUGENIO (Argentina): *La historia en el plano del arte.*
QUIROGA, MALVINA ROSA (Argentina): *La intuición artística.*
STEFANINI, LUIGI (Italia) (1): *Forma formans et forma formata nell'espressione artistica.*
TOUSSAINT, M. (Argentina): *Principios filosóficos del arte en América.*
TRÍAS, M. (Argentina): *Nota sobre la belleza trascendental.*
— — *El objeto de la estética.*

8) *Etica:*

AVELINO, ANDRÉS (República Dominicana): *El problema antinómico de la existencia de los hechos morales.*
BANFI A. (Italia): *Prospettiva etica.*
CASTELLANA, G. DE (Italia) (1): *Il valore della persona umana nell'ideologia comunista.*
CORTS GRAU, JOSÉ (España): *Axiología y jusnaturalismo.*
FARRÉ, LUIS (Argentina): *Persona humana y axiología.*
HUNGERLAND, HELMUT (Estados Unidos): *The Problem of conflicting value judgements.*
LARROYO, FRANCISCO (México): *El concepto ético de persona.*
LILLI, FURIO (Argentina): *Libre yo y libertad moral.*
MARCEL, GABRIEL (Francia): *Crises des valeurs.*
OLGUIN, J. A. (Bolivia): *La persona humana éticamente considerada.*
VOCOS, FRANCISCO (Argentina): *Subordinación de la cultura a la ética.*

(1) No estuvo presente.

9) *Filosofía del derecho y de la política:*

ARON ROBERT (Francia): *Recherche d'une dialectique pour les Etats Unis d'Europe.*
CABOARA, LORENZO (Italia) (1): *Il problema della persona nello stato moderno.*
CARNEIRO LEAO, ANTONIO (Brasil): *Area cultural e a tendencia crescente para o internacionalismo.*
FERREIRA DA SILVA, VICENTE (Brasil): *Teoría da solidao.*
FRAGUEIRO, A. (Argentina): *De las causas del Derecho.*
GRASSI, ERNESTO (Italia): *Il concetto di realismo politico.*
GUANDIQUE, SALVADOR (México): *Noción de ley.*
HERRERA FIGUEROA, MIGUEL (Argentina): *Aspectos filosóficos de la criminología.*
LANGFELDER, OTTO E. (Argentina): *El ente y la esencia del Derecho.*
LLAMBÍAS DE ACEVEDO, JUAN (Uruguay): *Sobre la justicia prospectiva.*
MEINVIELLE, J. (Argentina): *El problema de la persona humana y la ciudad.*
PITA, JUAN B., S. J. (Argentina): *Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica.*
RAFFO MAGNASCO, BENITO (Argentina): *Bien común y política en la filosofía de Santo Tomás.*
TAGLE, JORGE R. (Argentina): *Afinidades ontológicas entre el ser y el deber ser del Derecho.*

10) *Filosofía de la religión, de la sociedad y de la cultura:*

BALDRICH, ALBERTO (Argentina): *Libertad y determinismo en el advenimiento de la sociedad política argentina.*
CATELLA, ALICIA C. EGUREN DE (Argentina): *Materialismo e idealidad en el campo de la sociología.*
DAVY, M. MADELEINE (Francia): *Phenomenologie du mysticisme.*
GUZMÁN VALDIVIA, I. (Argentina): *Notas para una teoría de las ciencias sociales.*
LOEWITH, KARL (Estados Unidos): *The theological implications of the Philosophy of History.*
MIGUENS, JOSÉ (Argentina): *Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social.*
MONTIVEROS, MARÍA D. GATICA DE (Argentina): *El lenguaje y la cultura.*
PICO, CÉSAR E. (Argentina): *Los usos, causa formal de la sociedad.*
POVIÑA, ALFREDO (Argentina): *La idea sociológica de comunidad.*
REYNOSO, SEVERO (Argentina): *El tema cristiano en la filosofía de la religión.*
SOLER MIRALLES, J.: (Argentina): *Ubicación de la Sociología y carácter de su enseñanza.*
TODOLI, JOSÉ, O. P. (España): *La dimensión religiosa del hombre.*

11) *Filosofía de la educación:*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO (España) (1): *Metodología del humanismo.*
CASSANI, JUAN EMILIO (Argentina): *Fundamentos filosóficos para una pedagogía argentina.*
CIRELLI, ALBERTO (Argentina): *Metodología de la enseñanza de la Filosofía desde el punto de vista antropológico.*
DAVIS, H. E. (Estados Unidos): *History and Education.*
FASCE, HORACIO A. (Argentina): *Para una didáctica de la vocación y del esfuerzo.*
GARCÍA HOZ, VÍCTOR (España): *Concepto cristiano de la escuela de la vida.*
GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL (España): *La esencia de la educación.*
LABROUSE, ELISABETH GOGUEL DE (Argentina): *Descartes y la Pedagogía.*

---

(1) No estuvo presente.

PRO, DIEGO F. Y SILVA, J. C. (Argentina): *Filosofía realista de la educación argentina.*
SANTOS, DELFIM (Portugal): *Pedagogía como ciencia autónoma.*
STEFANINI, LUIGI (Italia) (1): *L'educazione umana nel sistema esistenzialistico.*

12) *Historia de la Filosofía:*

BERGADÁ, M. M.: *El aporte de Suárez a la filosofía moderna.*
BODA, L. (Argentina): *Sobre la metafísica de Nietzsche.*
CARVALHO, J. (Portugal) (1): *Pedro de Fonseca, precursor de Suárez.*
CONTE, A. (Italia) (1): *Una filosofia senza nome.*
ESTIU, EMILIO A. (Argentina): *Influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico.*
GRAMAJO, M. T. (Argentina): *El ideal de santidad en San Juan de la Cruz.*
GRASSI, ERNESTO (Italia): *Il problema dell'inizio del pensiero moderno.*
HYPPOLITE, JEAN (Francia) (1): *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson.*
IBERICO, MARIANO (Perú): *Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII.*
LABROUSSE, ROGER (Argentina): *Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano.*
LUCE, A. A. (Inglaterra) (1): *A passage from of Berkeley Letters.*
LLAMBÍAS DE ACEVEDO, JUAN (Uruguay): *La República de Platón y el Panegírico de Isócrates.*
MARTÍNEZ, AGUSTÍN M., O. S. A. (Chile): *Historia y vida según San Agustín.*
MILLÁN PUELLES, ANTONIO (España): *Para una interpretación del ente de Parménides.*
MONDOLFO, RODOLFO (Argentina): *El hombre como sujeto espiritual en la filosofía de los griegos.*
MUELLER, GUSTAV (Estados Unidos): *The Platonic Aristotle.*
PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO (España) (1): *La ideología de De Bonald.*
ROQUE NÚÑEZ, HORACIO: *Hacia una extensión del campo de la Historia de la Filosofía.*
SELIGMANN SILVA, LUIS M. (Argentina): *Tradición de los primitivos y filosofía griega.*
TAVARES, SEVERIANO, S. J. (Portugal): *Francisco Sanchez e o problema crítico.*
TERÁN, GASTÓN (Argentina): *Boecio, filósofo medieval.*
URRUTIA, ULDARICO, S. J. (Colombia): *Contribución al esclarecimiento de la genuina sentencia de Platón sobre las ideas.*
VALENTIE, MARÍA EUGENIA (Argentina): *Leibniz a través de Dilthey.*
VOLPE, G. DELLA (Italia): *La critica aristotelica della "diairesi" platónica.*
— — *Sulla genesi aristotelica della contradizione.*

13) *Filosofía argentina y americana:*

CARNEIRO LEAO, ANTONIO (Brasil): *A funçao do positivismo na evoluçao do pensamento brasileiro.*
CASTEX, A. (Argentina): *Alberdi y el historicismo.*
DAVIS, H. E.: *El sentido de América en la historia.*
LINDEMANN, HANS A. (Argentina): *Ideas para fomentar una propia filosofía sudamericana.*
LUQUE COLOMBRES, A. (Argentina): *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad de Córdoba (Argentina) durante las últimos años de la dominación española.*
PEÑA, R. (Argentina): *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico.*
PUEYRREDÓN, A. (Argentina): *La enseñanza en la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana.*
WÁSHINGTON, LUIS (Brasil): *Vicente Licinio Cardozo: un capítulo desconhecido da historia da filosofia.*
ZURETTI, JUAN CARLOS (Argentina): *Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna.*

(1) No estuvo presente.

Para una noticia pormenorizada del contenido de tan varios y numerosos estudios, remitidos al lector a las actas del Congreso, que se publicarán en breve plazo. Nos limitaremos a dar breve referencia de alguno de esos trabajos, para más cumplido testimonio del alto nivel científico alcanzado en las deliberaciones de Mendoza.

G. Berger, en su trabajo *Les discussiones des philosophes*, hizo atinadas reflexiones sobre lo que deben ser esas mismas deliberaciones. "Creemos —dijo—que se obtendría una comprensión más profunda de los sistemas y una explicación más verdadera de las discusiones si se refirieran las filosofías a las personalidades individuales y concretas de los filósofos, a su naturaleza singular, a su carácter". Los Congresos de Filosofía son ciertamente una óptima ocasión para este estudio caracteriológico de las filosofías contemporáneas: conocer al filósofo en su propio e inconfundible perfil personal humano, puede en verdad contribuir más que muchas lecturas a la exacta comprensión de su pensamiento.

La crisis de la filosofía contemporánea fué denunciada con dramática expresión por Ugo Spirito. Spirito, heredero y custodio del legado gentiliano, reconoce que "también el idealismo ha acabado por mostrar sus propias internas contradicciones; y la fe en la posibilidad de identificar absoluto y relativo, infinito y finito, ser y devenir, en virtud del principio dialéctico de la síntesis de los contrarios, ha comenzado a vacilar y a extinguirse en la misma conciencia de sus más fervientes seguidores". La crisis, para Spirito, sólo hace posible y aceptable una posición: el problematicismo. "Este se distingue por dos exigencias fundamentales, que reflejan el pensamiento contemporáneo en su intrínseca antinomia. Por una parte el problematicismo abraza y acentúa la instancia crítica, procediendo del criticismo al hipercriticismo, y demostrando el lado dogmático de toda metafísica. Por otra parte, y en sentido inverso, el problematiscismo reafirma la imprescindibilidad de la exigencia metafísica y demuestra la existencia de una implícita metafísica en toda manifestación de pensamiento". Spirito, con nobleza y sinceridad que le honran, reconoce que este problematicismo, que él mismo profesa, no es ni puede ser una posición definitiva: "es una posición de pensamiento en función de un *futuro anhelado*, en función, esto es, de un Absoluto, que se sabe no conocer, pero que se espera poder conocer". Spirito nos dijo también que esta es una "posición dramática, porque está internamente dilacerada por opuestas exigencias: posición que engendra, sobre todo, desazón insufrible y necesidad cada vez más apremiante de salir de ella". Tan noble actitud y confesión son para nosotros prenda segura de que muy pronto alcanzará Ugo Spirito el conocimiento de ese Absoluto, que es, como ya sabe él muy bien, el único fundamento de todo ser y de toda verdad.

El Dr. Aybar sostuvo en su comunicación *Hacia una gnoseología de la totalidad* que la solución del problema del conocimiento ha de obtenerse con una visión del hombre en el universo, comenzando por el estudio total de sus facultades cognoscitivas, continuando con sus tendencias, libertad, amor, y terminando con la relación de su estructura frente al mundo de las cosas y de los espíritus y frente a Dios. Esta armonía universal es la única garantía del realismo filosófico. El punto de partida que propugna es la intuición de la

propia realidad del ser cognoscente, "la presencia del alma a su propia mente"; pero esta intuición no tiene para el Dr. Aybar un contenido lógico, ni siquiera alógico; esa intuición primera es prelógica; su carácter no es tampoco exclusivamente intelectual; en ella se revelan también las tendencias, amor, libertad, en el sentido específicamente intencional, no objetivo, de las mismas. El autor de esta crónica, en su comunicación sobre *El problema de la verdad en Heidegger*, afirmó que si se da una experiencia ontológica fundamental ésta no puede ser sino intelectual. Por su tono moderno y sólida orientación tradicional merece aquí recordarse también la docta comunicación del profesor de la Universidad autónoma de México Dr. Oswaldo Robles sobre *Gnoseología fundamental*.

Nieto Arteta llega en su estudio *Lógica, ontología y gnoseología* a estos resultados: 1.° Es posible descubrir tres lógicas regionales, las del conocimiento de lo jurídico, de lo social y de lo natural. 2.° Hay una identidad de las lógicas formal y trascendental en todas las posibles lógicas regionales y, por ende, también en la lógica jurídica. 3.° La ontología de la respectiva esfera de la experiencia es el supuesto de la correspondiente lógica regional. Todas las lógicas regionales están condicionadas ontológicamente. Lo prueba la adecuación gnoseológica entre categoría pura de cada ontología regional—modo de ser de la esfera de la experiencia—y estructura pura del respectivo pensamiento regional. Casaubon, por su parte, en la misma sección dedicada a la lógica y epistemología, hizo severa crítica de la noción husserliana del "puro objeto" y demostró la necesidad de referir todo objeto de alguna manera a un acto absoluto de existir. El tema desarrollado por el Dr. Miró Quesada despertó en los congresistas merecido interés: la elaboración de una completa teoría de las propiedades relacionales, objeto de su comunicación, permitirá ciertamente llegar a comprender el sentido último de los conceptos varios de las ciencias exactas; pero sobre la aplicación y utilidad de la lógica simbólica en el más ancho ámbito de las ciencias del espíritu, el parecer de los asistentes no pudo ser unánime.

En la sección de *Metafísica*, Szilasi distinguió entre una experiencia óntica, natural, y una experiencia ontológica, esto es, no experiencia del existente concreto (*Seiende*), sino de los modos de ser; la filosofía tiene dos cometidos igualmente apasionantes que cumplir: explorar la ontología de la experiencia natural e inquirir al mismo tiempo en la ontología de la experiencia no natural; este será el camino, según Szilasi, para llegar de nuevo a lo que fué la vocación primitiva de la filosofía: hacer la experiencia de la realidad hasta el punto de participar de su curso, de crecer y decrecer con ella. R. M.ª Agoglia, en su comunicación *La actualidad de la doctrina platónica del ser*, llega a la conclusión de "que la metafísica de la analogicidad del ser debe ser reemplazada, sobre la base del intento platónico, por una metafísica de la *integralidad* del ser, concebida como la sistematización de los resultados alcanzados por las distintas ramas de la filosofía". C. Astrada trató de hacer ver que la lucha de Hegel y del idealismo alemán contra la "cosa en sí" no tiene otro sentido y alcance que arbitrar una base, un punto de partida para una metafísica de la infinitud. No hay que decir que, considerando la metafísica de la infinitud

resultado de la "ilusión trascendental", para Astrada tal metafísica carece de todo valor.

El problema del existencialismo, como se hace patente por el gran número de comunicaciones presentadas sobre el tema, fué uno de los discutidos con mayor interés en el Congreso de Mendoza. Las posiciones sustentadas fueron diversas. Abbagnano distinguió virtual y posible para hacer de éste la categoría primera y fundamental de todo el mundo de lo real; pero lo posible que Abbagnano así exalta es la total negación de toda consistencia o sustancialidad; es, en el fondo, la pura contingencia reducida a su misma y total precariedad, en el más completo y desolado abandono de toda norma esencial superior y trascendente. Astrada propugnó una ontología fundamental que "sólo sabe del tiempo como progresión finita y de lo permanente en él, o sea el *ser*, como su intraesencia, quedando privados de "sentido" para el *Dasein* todos los Absolutos y eternidades extra-existenciales. Y como "sentido"—por tratarse de un existencial—es aquello en que se articula la comprensión del ser, al afirmar que aquéllos no lo tienen, decimos—concluye Astrada—que para el *Dasein* no tienen *ser*, como no sea el que les otorga al concebirlos como lo "exento" de relación o como un *ahora* permanente". En su ponencia *El existencialismo, filosofía de nuestra época*, el Dr. Astrada, presentándose como fiel intérprete de Heidegger, ratificó con crudeza aquella posición antitrascendentalista, sin celar su sentido asimismo anticristiano. Pero tal posición, contraria y adversa a las exigencias de la ontología más elemental, no sólo fué severamente censurada por los defensores de la metafísica tradicional, sino también por los discípulos presentes del mismo Heidegger. Que éste no cierra el paso a una posible trascendencia, se deduce claramente de las comunicaciones de E. Fink y Landgrebe, aunque este último no puede menos de reconocer que es muy poco lo que Heidegger ha dicho hasta ahora sobre el mismo tema.

El existencialismo en sus formas heideggeriana y sartriana fué objeto de severas críticas. Bollnow denunció el inmoralismo de Sartre y de su fiel intérprete Simone de Beauvoir. Miguel A. Virasoro examinó la moral del Heidegger con una exacta valoración de sus nociones fundamentales y de sus más graves prejuicios; libre de estos prejuicios Heidegger, "habría advertido cómo la esperanza... es aún más esencialmente constitutiva de la existencia que la angustia y, contrariamente a ésta, reveladora de un ser trascendente a la muerte misma". Wagner de Reyna analizó la realidad de la muerte del hombre, para impugnar la interpretación finitista e intramundana y afirmar su valor decisorio en orden a un más allá, destino eterno del hombre. Ch. de Koeninck sostuvo que el problema de la existencia es moral y personal: es problema de opción entre el ser bueno absolutamente o no ser: la respuesta compete a la conducta, y no a ninguna de nuestras ciencias. Von Rintelen, frente al pesimismo angustiado de Heidegger, ponderó el sentido revelador de la alegría pura como realidad existencial y manifestación de valores reales y, sobre todo, del bien trascendente y absoluto. Más rigurosa crítica de la filosofía existencial fué la expresada por N. de Anquín en su profundo y sugestivo estudio *Derelicti sumus in mundo;* trató de demostrar que un existencialismo coherente, como filosofía de la existencia pura en su nuda y singular concreteza, carece

de todo sentido válido, habiendo de ser necesariamente profesión del más estéril irracionalismo. En dirección parecida, H. Llambías condena toda pretensión "de entender o conocer, o comprehender intelectualmente lo singular como tal, es decir, en el sentido de algo singular puro que no participase de ninguna universalidad, ya fuere específica, genérica o trascendental, por la muy simple razón de que tal misterioso (o tenebroso) singular... no existe, ni puede existir". El P. Quiles, S. J., en su estudio *La proyección final del existencialismo*, opone a éste un in-sistencialismo; es decir, para el ponente, en la constitución ontológica del hombre, tanta importancia y valor como el ec-sistere tiene el in-sistere; esto es, el *estar en* su fundamento, descubierto, más que con la dispersión del existir hacia fuera, con la insistencia en la interioridad. C. Fabro demostró en su admirable trabajo *Essere ed esistenza* que "la dialéctica aborta cuando tiene por único horizonte del ser el mundo (presocráticos, naturalismo cósmico y místico, *In-der-welt-sein* de Heidegger...), o tal horizonte es concebido como término inasequible (*das Ding an sich* de Kant, *das Umgreifende* de Jaspers), o cuando el ser es escindido en dos esferas en una situación de mutua exclusión o repulsión (*pour-soi* y *en-soi* de Sartre). El ser del ente implica siempre la realidad de un acto que tiende a afirmarse como valor: en la naturaleza es la realización de una forma; en el espíritu, la aspiración a la posesión de lo Absoluto". A conclusiones semejantes llega González Alvarez en su luminosa comunicación *La constitución entitativa del hombre*. El P. Iturrioz denuncia el extrincesismo funesto y absurdo de que adolecen tantas explicaciones inaceptables de lo finito: extrinsecismo entre dos fingidos extremos: ser y nada. Tal extrinsecismo no ha sido tampoco superado por esa parte de la Escolástica que propugna, como proceso limitador de lo infinito, una composición física con lo limitativo. "La verdadera razón del ser finito —sostuvo el P. Iturrioz—se ha de buscar en la verdadera concepción de la analogía. El ser finito, en cuanto ser y en cuanto finito, es todo el ser y nada más que el ser; y en cuanto ser y en cuanto finito es todo él imperfecto, finito y limitado. No es una mezcla de ser y de no-ser. Ni tan siquiera una abstracción metafísica podrá permitirse una dicotomización de lo entitativo y de lo limitativo, porque se desintegraría el ser finito en un puro infinito y en un puro límite o la nada. El ser mismo del finito, en su razón misma de ser es un ser depotenciado y rebajado, deficiente y contingente y no necesita, ni siquiera en el orden metafísico, de elemento ninguno ulterior de orden limitativo, porque en su original descendencia aparece en sus mismas entrañas limitado y finito." El concepto de participación, que puede hallar una expresión en la analogía, explica perfectamente, según el P. Iturrioz, la interna constitución del ser finito como tal. En esta misma sección dedicada a la filosofía de la existencia, leyó el Dr. Muñoz Alonso su estudio *Acerca del Dios trascendente:* expresó un sentido de trascendencia reservado a Dios y a cuya luz habría que revisar toda la historia de la filosofía. Se fijó muy particulamente en lo que sobre el tema señala el "Proslogion" de San Anselmo; ponderó el anonadamiento radical de los seres, sólo a partir del cual podrá la analogía tener un sentido pleno. El P. Todolí, en su comunicación sobre *La dimensión religiosa del hombre*, estudió el hecho óntico de la religación del hombre a la Causa Pri-

mera y los diversos modos por los que llega el hombre mismo a adquirir conciencia de su exigencia de una causa trascendente.

En la sección dedicada a filosofía del Derecho merece destacarse la comunicación del Dr. Corts Grau sobre *Axiología y jusnaturalismo:* subrayó cómo la doctrina de los valores abre al pensamiento moderno perspectivas cerradas por el positivismo y replantea con renovada acuidad problemas de estirpe clásica. La inserción del hombre en el mundo axiológico responde en definitiva a un mandato divino de perfección; cualquier otro camino se queda en un vago espiritualismo inoperante. El Dr. Cossio, por su parte, sostuvo que su teoría egológica de la justicia hace posible al jurista moderno hablar de la justicia en términos jurídicos, no en términos morales, que, según el ponente, han quedado definitivamente eliminados por la novísima ciencia del Derecho. En la misma línea de modernidad, pero de mucha mayor solidez doctrinal, se movió la ponencia del Dr. Guandique sobre la noción de ley.

Para no ampliar sin medida esta crónica, nos vemos dolorosamente obligados a omitir la reseña de otras comunicaciones leídas por sus autores en el Congreso, y que bien merecieran los honores de mención y referencia muy cumplidas. Séame siquiera permitido recordar el estudio de Atwell de Veyga, en el que ofreció sutil y profundo análisis de la forma estética; las dos comunicaciones de García Hoz, en las que se expone tan sólida y fundamental doctrina sobre el nacimiento de la vida interior y el concepto cristiano de la escuela de la vida; tema psicológico también de gran interés fué el leído por el Dr. Honorio Delgado sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal. Entre las comunicaciones de tema histórico merece recordarse la del Dr. Iberico sobre el concepto seiscentista de claridad, cuyos frutos buenos y malos en la posterior evolución de la filosofía moderna señaló acertadamente el ponente. Ernesto Grassi, que participó con gran brillantez en diversas secciones del Congreso, ofreció también una comunicación de gran interés histórico: tal es su estudio sobre *Il problema dell'inizio del pensiero moderno*. Merece asimismo mención muy particular la comunicación de Millán Puelles sobre el sentido del ente de Parménides: propugnó que el filósofo presocrático no se eleva en su doctrina del ser por encima del orden material El representante brasileño, Dr. Washington, ofreció al Congreso una acertada semblanza del malogrado filósofo compatriota suyo Vicinio Licinio Cardozo. La comunicación del P. Tavares, S. J., fué escuchada también con particular interés: el sentido preciso del criticismo de Francisco Sánchez fué el tema por él desarrollado.

De algunos de los trabajos leídos en las sesiones plenarias ya se ha hecho mención. Entre ellos, bien merece referencia aparte el del P. Juan B. Pita, S. J., en homenaje a Suárez en el IV centenario de su nacimiento: el P. Pita nos ofreció una síntesis fiel del pensamiento de Suárez, para poner al descubierto con toda evidencia la magnífica coherencia y fecunda originalidad y perfección de su sistema. Merecedora también de muy honorífica mención es la ponencia del Dr. Vasallo, sobre *Subjetividad y trascendencia:* el autor hace en ella atinadas observaciones sobre el ineludible sentido subjetivo de toda auténtica filosofía, sin que esto sea óbice para afirmar una verdad trascendente de universal validez. Especial recuerdo merece asimismo la ponencia del Dr. Derisi

sobre *Fenomenología y ontología de la persona*: el docto expositor demostró la perenne validez y actualidad de la doctrina escolástica sobre la persona humana.

El mismo tema, *El concepto de persona humana*, fué también tratado por el Dr. Pareyson en la magistral comunicación por él presentada.

El Congreso estuvo autorizado con la presencia de dos personalidades de nombre preclaro y superior prestigio en el mundo filosófico hispanoamericano: Coriolano Alberini, maestro benemérito de la Universidad de Buenos Aires, y José Vasconcelos, el gran pensador mejicano; este último actuó en diversas ocasiones, siempre con verbo atinadísimo y profundo, y siempre con emocionada vibración hispánica y cristiana.

El Congreso de Mendoza, como queda dicho, fué clausurado solemnemente por S. E. el Presidente de la República Argentina, general Juan Perón; su discurso, lección magistral sobre la evolución del pensamiento filosófico, fué en su parte más sustancial y programática ponderada y justa exaltación del valor espiritual de la persona humana dentro del marco de una sociedad cristianamente concebida y gobernada.

Al día siguiente, 10 de abril, en la iglesia de la Compañía de Jesús, con asistencia del presidente del Congreso y de gran número de congresistas, celebró la santa misa el Excmo. Sr. Obispo de Mendoza, Dr. Alfonso María Buteler. En bella homilía expresó el prelado la gratitud a Dios de todos los presentes por el feliz éxito alcanzado con el I Congreso Argentino de Filosofía; éxito que bien pudo afirmar el orador haber redundado de modo indiscutible en mucho prestigio y esplendor de la verdad perenne de la filosofía cristiana.

El Gobierno argentino, que usó de imponderables generosidades con los invitados extranjeros participantes en el Congreso de Mendoza, colmó la medida de tantas bondades con la concesión a todos ellos del título de miembro de honor de la Universidad Argentina: el día 13 de abril, en solemne acto académico celebrado en el teatro Colón, de Buenos Aires, el Presidente de la República hizo entrega a los congresistas extranjeros del diploma que testifica la alta distinción otorgada.

El autor de esta crónica no sabe poner punto final a ella sin dar a su vez público testimonio de algo que sólo él y sus colegas los congresistas españoles pudieron sentir: y es el gozo grande de quien a muchos miles de kilómetros de la Patria pudo sentirse como en su propio hogar, con el noble y legítimo orgullo de ver que ese gran hogar, que es para los españoles la Argentina, es ya hoy una nación pujante y magnífica, y promesa cierta de muy mayores grandezas.

RAMON CEÑAL, S. J.

Mensaje del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, ministro de Educación Nacional de España, al señor presidente del I Congreso Nacional Argentino de Filosofía:

Excelentísimo señor: La celebración de un Congreso de Filosofía es el mejor signo de que un pueblo, seguro de su destino, está en condiciones de aventurar las inquietudes de su corazón por los caminos de la inteligencia.

Mientras el progreso material inventa nuevos derroteros por los que dirigir la actividad fecunda del hombre, en el orden especulativo la razón humana sigue sin descanso descubriendo nuevos caminos que le lleven al hallazgo definitivo de la verdad.

España, en estos últimos años, se ha sentido ardientemente movilizada en esta empresa de amor a la sabiduría, en que estriba toda preocupación filosófica. El Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Barcelona en octubre de 1948, vino a significar que España tenía un recuento de tareas especulativas que verificar, en cuya obra le cabía el honor de reconocer cumplida su misión en el orden intelectual, sin defraudar la atención que desde fuera se había puesto en el notorio progreso que las ciencias del espíritu han alcanzado recientemente en nuestra Patria. La conmemoración centenaria del P. Francisco Suárez, restaurador del escolasticismo, símbolo del pensamiento postridentino—así como la evocación, una vez secular, de Jaime Balmes, paladín de la nueva criteriología y artífice alentador de la filosofía tradicional—, han servido para demostrar esa fe en la cultura que en estos momentos domina a todos los pueblos que han puesto la confianza de su porvenir y la salvación de su historia en las supremas conquistas de la vida del espíritu.

Esto mismo viene a significar hoy este Congreso que con tan felices augurios se inicia en la ciudad de Mendoza. A él quiere traer España su voz emocionada de adhesión y aliento esperanzado. Por la primera, España se siente vinculada con gozo radiante a vuestro denuedo y tesón científico. Por el segundo, nuestra Patria formula los votos más lisonjeros para que este certamen ponga de relieve ese gran espíritu cristiano, honor y esencia del pueblo argentino, por el que, cuando la razón humana quiere buscar explicaciones últimas al origen de la existencia, a la idea del ser o a la noción del tiempo, tiene que acudir siempre al fundamento final por el que todo se explica; es decir, al concepto de Dios. Que El presida vuestras deliberaciones desea España de todo corazón, y que las conclusiones a que aquí se llegue puedan ser como una firme vanguardia de la nueva y eterna filosofía, mantenida en el ancho campo de la América de habla española, frente a los avatares implacables y rigurosos del positivismo materialista.

Asimismo pedimos para que Dios siga ayudando al magnífico resurgir en todos los aspectos de ese gran pueblo y para que proteja a su primer mandatario, el insigne general Juan Domingo Perón, plenamente entregado al mejor servicio de su Patria, y para que además cada día sean más fuertes los vínculos que enlacen a vuestros centros de cultura con los nuestros.

Cordialmente le saluda y ruega haga llegar con todo fervor mis mejores auspicios a todos los congresistas,

JOSE IBAÑEZ MARTIN,
Ministro de Educación Nacional de España.

Madrid, 25 de marzo de 1949.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

DI NAPOLI, G.: *La filosofia di Pascuale Galluppi.* (Problemi d'oggi. Collana di filosofía e storia della filosofia. Serie seconda, vol. XII.) Padova, Cedam, 1947; 25 × 18 cm.; XII-298 pp.

He aquí una nueva contribución al estudio de la filosofía italiana del ochocientos, que tiende a corregir los juicios divulgados sobre ella por la historiografía idealista. Desde Spaventa ha predominado la opinión de que Galluppi, a su pesar y todo, fué idealista kantiano. Italianos y extranjeros—con raras excepciones—lo han creído y repetido así, aun reconociendo algunos, como Gentile, que Galluppi espera todavía un digno esclarecedor de su vida y de su pensamiento. A eso viene esta densa y detallada monografía sobre la filosofía de Galluppi. Sus resultados son que:

1) El realismo de Galluppi queda bien afirmado, lo cual equivale a fijar su profundo y coherente antikantismo.

2) La originalidad, la unidad y la italianidad de su especulación quedan vindicadas.

3) Las construcciones historiográficas del idealismo italiano se vean demolidas una vez más.

Más concretamente. La especulación galluppiana posee dos caracteres igualmente fundamentales, el metafísico y el gnoseológico. Es la existencia, como problema y como luz, quien lo empuja y lo guía en su pensamiento. Partiendo del concepto de realidad como ser, Galluppi nos hace captar su concreción en la inmediatez del sentir, expresado por la experiencia primitiva. Ningún apriorismo. Ni el lógico del racionalismo, ni el gnoseológico del criticismo. Tampoco empirismo. El sentido—como conciencia y como percepción—nos da el contacto inmediato con el ser, que la simple aprensión conceptualiza para suministrar los materiales a la síntesis del juicio y del raciocinio. "*Il Galluppi è tutto qui*" No se puede sentir ni pensar sin sentir o pensar alguna cosa, y este algo no se puede entender como puro contenido del sentir o del pensar, sino como la realidad existencial presente al sentir o al pensar. "El conocimiento—repite—es un nombre vano si no existe conocimiento de una realidad en sí." Gracias a su doctrina de la experiencia, Galluppi mantiene viva y operante las exigencias de su concepto de la realidad como ser y evita e incluso desdeña las exageraciones de la logicidad y de la necesidad, caso que no logró Rosmini, porque a su doctrina de la realidad como ser no supo unir una

doctrina de la experiencia. Con todo, hay que reconocer que no existe en Galluppi una metafísica sistemática con plenitud de motivos y de medios. También que su orientación psicológica, contrapuesta a la corriente del ontologismo, degenera a veces en método psicologístico, que insiste exageradamente sobre la conciencia, alarga demasiado los análisis introspectivos y se detiene morosamente en el origen de los conceptos. Su concepto de la sustancia como entidad necesariamente simple revela en él una mentalidad excesivamente "fisicizzante".

Las influencias de otros pensadores sobre su pensamiento se pueden esquematizar así. Las exigencias de la empiria, tan vivas en Locke, están fundamentalmente presentes en su espíritu; pero frente a la pobreza del análisis lockiano advierte la complejidad de los problemas y afirma la mayor riqueza del espíritu, recreador de lo real, superando el empirismo mientras lo valora en sus más justas exigencias. Admira e imita la interioridad cartesiana; pero rechaza el sentido racionalístico-fenomenológico del *Cogito*. Del dinamismo de Leibniz acepta sólo el concepto de sustancia y de su racionalismo rechaza cualquier apriorismo y la exagerada valoración del posible. De Malebranche, Spinoza, Rosmini y aun de Condillac, Berkeley y Hume no acepta en rigor nada. De Kant acepta la crítica del racionalismo y la superación del empirismo; pero su *logicidad* no es una logicidad creadora, sino reveladora y recreadora de lo real. Galluppi ha superado a Kant en la continuidad afirmada y realizada entre sentido y pensamiento. No ha dicho que las categorías se sientan en el sentido, sino que el sentido siente cosas y el pensamiento desarrolla las categorías de las mismas. Por tanto, no se tiene, como cree Guzzo, un sentido productor de categorías, ni la superación de Kant tiene orientación fichtiana, como expresa Gentile. Mientras el idealismo no sabe ver sino categorías y nunca realidad, el sentido—según Galluppi—da realidad, de la que abstraer categorías, y por eso habla de categorías sentidas. "La sustancia —dice—es un objeto sentido; en particular el yo es un dato de la conciencia y de la percepción interior; el yo es una realidad en sí. Convengo con Kant en no conceder realidad alguna al orden *a priori* de nuestros conocimientos y también en que la realidad se encuentra en la experiencia; pero rechazo el que esta realidad no sea de alguna manera nouménica, sino fenoménica solamente."

También ha ejercido influencia. Galluppi—afirma el A.—es el padre de la especulación italiana del ochocientos. Su pensamiento no es incoherentemente ecléctico—como afirma Palhories y el mismo Abbagnano—, antes posee unidad orgánica admirable que conjuga, sin sacrificar ninguno de los dos términos, las antiguas exigencias metafísicas con las nuevas exigencias gnoseológicas. Es un pensador que se mueve en la historia. Su filosofía no es una mezcla y no se la puede llamar mejor que como él mismo la llamó: *filosofía de la experiencia*.

Por nuestra parte, no sabríamos asegurar si esta unidad y originalidad del pensamiento galluppiano queda tan demostrada como la de su antikantismo. Recomendamos, finalmente, el apéndice bibliográfico de escritos galluppianos —incluso póstumos e inéditos—y sobre Galluppi que cierra esta monografía tan completa.

J. Echarri.

ASTRADA, C.: *Sociología de la guerra y filosofía de la paz.* Edit. Coni. Buenos Aires. 1948. 22 × 14; 31 pp.

Contiene este folleto la conferencia pronunciada por su autor el 18 de agosto de 1947 en la Escuela de Guerra Naval en la República Argentina.

Examina, en primer lugar, la doctrina de los que defienden la guerra como estímulo necesario para el florecimiento de la cultura y la rechaza, pues si bien en el mundo antiguo fué la guerra muchas veces ocasión para que se diese este fenómeno, en las modernas guerras ocurre todo lo contrario: son la ruina de la cultura de los pueblos vencidos y de los vencedores.

Otros suelen aducir, para defender las guerras, la razón de que sirven para fortificar biológicamente a los pueblos e impedir que se afeminen. Razón igualmente errónea, pues las guerras siegan todo lo más vigoroso de la nación, y deja solamente a los incapaces físicamente. El afeminamiento de un pueblo debe impedirse por otros medios.

Tampoco es necesaria la guerra para que en su clima florezcan las virtudes heroicas. Cierto que en las guerras se dan ejemplos de subido heroísmo; pero también en la paz pueden ejercitarse virtudes no menos heroicas, aunque tal vez con menos aparato.

Se defiende, pues, el *pacifismo* como una meta posible y deseable. Pero no un pacifismo tipo *liberal,* que sirva para defender los propios egoísmos; ni de tipo *imperialista,* que consiste en sojuzgar a los demás; ni de tipo *jurista,* que pretende que todos los conflictos se resuelvan por medio de un tribunal internacional competente; ni de tipo *católico,* que trata de hacer del Papa un juez político universal para defender sus amplios intereses; ni de tipo *comunista,* que consiste en la supresión del Estado y en la desaparición de clases por medio de la dictadura del proletariado, sino un pacifismo que consista en la armónica convivencia de todos por el *imperio de la justicia social,* tanto en el terreno nacional como en el internacional.

En todo merece mil plácemes el autor, a no ser en el reparo que pone al concepto de paz universal defendida por la doctrina católica, que parece no ha llegado a comprender.

IRENEO GONZÁLEZ, S. I.

GALLI, GALLO: *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale,* 2.ª ediz. Torino. Edit. Gheroni. 1944. 284 pp. 23 × 16. cms.

— — *Dall'Idea dell'essere alla forma della coscienza.* Torino, Chiantore, 1944. 342 pp. 23,5 × 16 cms.

— — *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier.* Torino. Edit. Gheroni. 1945. 272 pp. 25 × 18 cms.

— — *Studi sulla filosofia di Leibniz.* Padova, Cedam, 1948. 170 pp. 25 × 18 centímetros.

El profesor Gallo Galli (nacido en Montecarotto [Ancona] el 26 de enero de 1889) actualmente catedrático de Filosofía en la Facultad del Magisterio

de la Universidad de Turín, representa en la filosofía contemporánea italiana la corriente del idealismo crítico, que deriva en su origen más inmediato de las doctrinas de Bernardino Varisco. Presentamos con su obra más reciente, *Studi sulla filosofia di Leibniz* las reediciones y refundiciones relativamente recientes también de estudios suyos más antiguos. Así su *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale* reproduce con correcciones el texto aparecido con el mismo título el año 1933. El volumen intitulado *Dall'idea dell'Essere alla forma della coscienza* reúne, revisados y corregidos, los siguientes estudios: *L'essere,* compuesto en 1912 y publicado en 1914; *Il valore,* compuesto y publicado el mismo año; *Pensiero umano e pensiero assoluto,* compuesto en 1925 y hasta ahora inédito; *Il problema del universale-particolare,* compuesto en 1930 y publicado en 1933 en la revista *Logos; La realtà spirituale e il problema del mondo esterno,* compuesto en 1930 y publicado en 1930 y 31 en el *Giornale Critico della Filosofia Italiana; Idee su alcune esigenze d'una vera dottrina filosofica,* compuesto en 1931 y publicado en 1932; *Lineamenti di filosofia,* compuestos y publicados en 1935. Bajo el título *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier* se reeditan, corregidos, los siguientes trabajos: *Prime linee d'un idealismo critico,* publicado en 1927 con el título *Spiritu e realtà; Due studi su Renouvier*: el primero, *La filosofia teoretica dei Manuali,* fué publicado en 1933; el segundo, *La legge del numero,* en 1935; *L'idee dell'essere e le categorie dell'uno e del molteplice,* publicado en 1930; *Filosofia e storia della filosofia,* compuesto en 1931 y publicado en 1933; *Nota sulla ragioni dell oggetivismo* fué publicada en 1932.

Galli orienta su trabajo y sus actividades polémicas en tres direcciones: contra el realismo inmediato y vulgar; contra el abstractismo intelectualístico; contra la concepción activística en general y bergsoniana en particular. Aunque distingue un mundo de la materia, de la multiplicidad y un mundo espiritual, de la unidad; sin embargo, ambos mundos trata de reducirlos a la unidad trascendente del espíritu. Según Galli, empero esta unidad trascendente del espíritu es compatible con la pluralidad de sujetos. Galli no elude el problema de Dios, como consecuencia de la trascendencia afirmada en la subjetividad; pero la trascendencia divina en último término se resuelve en la más rigurosa inmanencia, interior a la realidad espiritual.

La posición idealista, que Galli sustenta en los escritos anteriormente aludidos, influye también, a nuestro juicio, lamentablemente en sus *Studi sulla filosofia di Leibniz;* lamentablemente, decimos, porque el mérito innegable de esos estudios padece no pequeña mengua por virtud de ese idealismo crítico, que Galli historiador no sabe dejar a un lado, para poder realizar, con mayor fidelidad y pureza, libre de prejuicios, la misma empresa histórica que se propone. El volumen sobre Leibniz contiene un primer capítulo, *Preliminari alla filosofia di Leibniz,* hasta ahora inédito; el segundo estudio, *La logica di Leibniz,* apareció por vez primera en 1942 en la revista *Archivio di Filosofia;* el tercer capítulo, *La spiritualità dell'essere in Leibniz,* es refundición del estudio *L'attualità di Leibniz,* publicado en 1943. Contiene también dicho volumen un comentario a la *Monadologia,* ya editado aparte en 1942, y el texto de un discurso conmemorativo pronunciado en la Universidad de Torino en el tercer centenario del nacimiento de Leibniz. El libro no pretende, como se ve por lo dicho, dar una visión completa y orgánica de la filosofía de

Leibniz; presenta, sin embargo, aspectos muy fundamentales de su pensamiento. El primer estudio sobre la lógica de Leibniz nos ofrece un ponderado juicio de la posición del filósofo alemán frente a la lógica tradicional silogística; los méritos de ésta son con acierto exaltados por Galli, aunque el prejuicio idealista le haga descubrir en ella defectos y lagunas, de cuya realidad mucho podría discutirse. Ese mismo prejuicio sale a luz también en el comentario a la Monadología, al hacer la crítica del argumento ontológico en la forma leibniziana: Galli se empeña en hacerlo ontológico en un sentido cuasi rosminiano, que no parece ser del todo ajeno de la mente de Leibniz.

R. Ceñal.

Troisfontaines, Roger: *Existentialisme et pensée chrétienne.* Deuxième édition, revue et augmentée d'une étude sur *Liberté Communion.* Louvain. E. Nauwelaerts, 1948, 124 pp. 18,5 × 12 cms.

En el prólogo expresa el autor su propósito con esta pregunta: ¿Son compatibles la religión revelada y la nueva filosofía? Su respuesta adecuada se encontrará en sus páginas. El primer capítulo del libro, después de darnos a conocer en rápidas semblanzas las principales formas del existencialismo, trata de ofrecernos la definición exacta de esta filosofía novísima, una definición naturalmente descriptiva y un poco compleja; hela aquí: el existencialismo es un retorno apasionado del individuo hacia su libertad, a fin de sacar a luz, en el mismo despliegue de su propia actividad, la significación de su ser. En el segundo capítulo, al comparar existencialismo y pensamiento cristiano. Troisfontaines obtiene estos resultados: 1) Ni la exigencia de lo vivido, ni el método concreto oponen el Evangelio y la filosofía existencial. 2) Objetivo y subjetivo, el pensamiento cristiano está en disposición de integrar en sí la aportación del existencialismo, sin dejarse devorar por sus errores. 3) También en la doctrina básica, la de la libertad, es posible un acuerdo: también el cristianismo proclama que el hombre debe determinar libremente su ser; pero este acuerdo fundamental puede convertirse en el más radical desacuerdo cuando el existencialismo pretende erigir la libertad en suprema y única ley del existir humano. Troisfontaines proclama la posibilidad de un existencialismo cristiano y la capacidad de éste para producir una religiosidad del más alto nivel de generosidad y espiritualismo.

R. Ceñal.

Palmés, Fernando M.: *Psicología.* Experimental y filosófica. 3.ª edición ampliada y puesta al día. Editorial Atlántida, S. A. Barcelona, 1949. 443 páginas de 22 × 16 cms.

Habiendo de recensionar este libro, hemos tenido la curiosidad de ver la impresión que causó la primera edición, a cargo del Ministerio de Instrucción Pública de España, por haber merecido el premio en un concurso de libros de texto el año 1928. Las apreciaciones de esta obra, así en la prensa científica nacional como en la del extranjero, fueron en gran manera halagüeñas. Un

psicólogo tan eminente y un crítico tan exigente y justo como fué el malogrado P. M. Barbado, O. P., escribía en *La Ciencia Tomista* (39 [1929], páginas 215-216): "Es de justicia comenzar la reseña por una obra original, de mérito grande y que, por su índole de libro oficial de texto, ha de ejercer notable y benéfica influencia en la formación de los jóvenes y en la orientación de los profesores... Trátase de una obra que, a nuestro juicio, reúne las condiciones, tan difíciles de encontrar, de un buen libro de texto: mucho orden, mucha claridad, mucho dominio de la materia y mucha discreción para seleccionar las cuestiones de más importancia y para no producir confusiones o desorientaciones acumulando detalles menos necesarios o dejándose arrastrar por las aficiones de especialista o cediendo a la tentación de polemizar con los adversarios... Con su buen acuerdo, atiende más a la labor constructiva y organizadora de los conocimientos que a la impugnación de los que han sentido la necesidad de opinar de otra manera. En esta labor constructiva, más meritoria por ser más difícil, muestra el autor sus singulares dotes de pedagogo y el fruto que ha sabido sacar de su práctica de la enseñanza; pues aborda despacio los problemas, escalona bien los conceptos y, sin precipitaciones ni titubeos, va llevando suavemente el entendimiento hacia la cima de las cuestiones."

No menos encomiásticas fueron las apreciaciones de otro genial filósofo y psicólogo de Lovaina, el P. J. Marechal, que en *Revue des Questions scientifiques* (julio 1929) escribía: "El P. Palmés ha sabido componer un libro muy interesante, uno de los mejores que existen en esta materia. Este resultado es debido, en parte, a la competencia del autor, tanto en Psicología experimental como en la racional...; un conocimiento muy preciso y a la orden del día era necesario para expresar en pocas palabras, con claridad y seguridad, las características de las muchas materias estudiadas."

Ni fué menos favorable el juicio de *La Civiltà Cattolica* (mayo de 1929), que después de alabar "la claridad unida a la precisión, la brevedad junto con gran riqueza de erudición, muy bien asimilada, sin cargar el texto con citas largas y dificultosas", terminaba: "Así que no es ninguna exageración contar este tratado entre los mejores textos escolares de Psicología."

En 1934, agotada la primera edición de 15.000 ejemplares, la editorial Razón y Fe publicó la segunda, tipográficamente perfecta; y con motivo de ella, la misma *Civiltà Cattolica* (Q. 207 L, 3-X, 936) repetía semejantes apreciaciones, añadiendo "que era uno de los textos más apropiados no sólo para alumnos de los seminarios y para los jóvenes de los liceos, sino también para todos los que deseen tener una introducción esmerada, erudita y prudente a las investigaciones psicológicas."

Rápidamente agotada esta segunda edición, la circunstancia de haber aparecido más de un libro que adoptando la misma estructuración sistemática venía a exponer la misma doctrina, hacía que algunos no echasen de menos una tercera edición, que, sin embargo, era por muchos instantemente solicitada.

Todos los que nos interesamos por la Psicología hemos de felicitarnos por ella. No es, en efecto, una mera reproducción de las anteriores. En un formato notablemente mayor que el de las precedentes, y aparece profundamente reformada y puesta al día. Nada menos que los 15 primeros capítulos—la mitad, aproximadamente, de la obra—han sido de nuevo redactados con el fin de una

más perfecta sistematización de la doctrina y de conformidad con la orientación globalizante y totalizadora de las más recientes y autorizadas maneras de ver en Psicología.

Un psicólogo de tanta autoridad como K. Bühler, perfectamente consciente de esta orientación saludable, decía ya en 1932, en el Congreso Internacional de Copenhague: "El objeto de la nueva Psicología ha pasado a ser la vida del hombre considerado como un todo" (*Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. Acta psychologica, t. I, n.° 1, 1935, pp. 45-47. La Haye, Nijhoff).

Para ajustarse a este punto de vista novísimo, el autor no ha tenido que hacer más que inspirarse en la teoría psicológica aristotélico-escolástica, de la que en mal hora se había apartado la Psicología experimental en sus primeros pasos, bajo el influjo de prejuicios filosóficos de un elementarismo mecanicista. En nuestros días, la Psicología, mejor informada, se da cuenta de este error de los comienzos; y volviendo sobre sus pasos va acercándose, tal vez sin sentirlo, a la concepción aristotélico-escolástica de la Psicología como ciencia integral de la vida.

Estos puntos de convergencia de la Psicología actual con la antigua son frecuentemente notados por el autor en el decurso de su obra, de un modo especial en la introducción, al tratar del psiquismo inconsciente, y en la sección dedicada al estudio del conocimiento. En ésta, registrando y admitiendo lo substancial de los hechos alegados por los psicólogos de la Forma o Gestalt —quizá por vez primera en un texto didáctico elemental—refuta la teoría gestaltista y trata de explicarlos encuadrándolos dentro del marco de la psicología aristotélico-escolástica.

Un reparo tal vez podría formularse contra la extensión relativamente desmesurada que el autor da al estudio del conocimiento, comparada con la del estudio de la tendencia y del sentimiento. El autor se ha dado cuenta de esta posible objeción y trata de legitimar (p. 55, n. 61) esta desproporción, por darse ella también en las investigaciones psicológicas actuales, que han insistido incomparablemente, más que en otros sectores del psiquismo, en el del conocimiento; y por ser éste el aspecto fundamental de la vida psíquica, toda ella impregnada de conocimiento.

De todos modos, es de esperar que en una nueva edición que, dado el interés con que ha sido recibida la presente, es de suponer no tardará, el autor no dejará de extenderse más en todo lo que se refiere a la voluntad y al sentimiento.

Aun sin esto la obra, por tratar, desde el punto de vista filosófico, cuestiones estrechamente relacionadas con la Psicología experimental, presenta en realidad una vista de conjunto del hombre bajo el aspecto natural, fundamento absolutamente necesario para conocerlo bajo el aspecto moral, social y aun sobrenatural.

A. Roldán.

SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. J.: *Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica. Con ocasión del IV Centenario de su Nacimiento. 1548-1948.* Barcelona, Col. Filos. LUX, sección IV, n.° 2. Editorial Atlántida, 1948.

Varias han sido las reseñas bibliográficas suarecianas que han visto la luz pública durante el año 1948; pero todas ellas se han referido a los escritos en torno de la figura de Suárez, y solamente, como de paso, hacían un catálogo de las obras que compuso el Eximio Doctor.

El P. Solá, como dice en la introducción de su obrita, ha pretendido completar la recensión magnífica que el P. Rivière había presentado con ocasión del III Centenario de la muerte del P. Suárez (1917). El diligente P. Rivière, que no pudo ver todas las ediciones por él reseñadas, puso en duda algunas, citadas por bibliógrafos anteriores, y desconoció otras, que no se hallaban citadas anteriormente. Sin pretender ser definitivo, el P. Solá nos presenta una bibliografía más acabada y definida.

Sobre la del P. Rivière tiene la ventaja de ser más científica en la forma, pues hace la descripción completa de las diversas ediciones, anota siempre el número de páginas, nombre del impresor, etc., datos éstos que se echan de menos en la monografía de Rivière (quien, por otra parte, ya confesaba que no hacía sino avanzar una obra que tenía en preparación). Otra lista esquemática de las diversas ediciones por orden cronológico, en la que solamente se contiene el nombre abreviado de la obra, año, lugar de impresión y nombre del editor, facilita extraordinariamente la identificación de cualquier edición de Suárez que quiera alguien comprobar.

No dudamos de que este trabajo será del agrado de los bibliófilos y contribuirá, como intuitivamente, a poner de manifiesto la extraordinaria importancia de Suárez en las ciencias teológicas y filosóficas, pues es evidente que debieron de ser devoradas con extraordinaria afición sus obras para que alcanzaran el inusitado número de ediciones que obtuvieron.

J. SAURET.

BÜHLER, CHARLOTTE: *El curso de la vida humana como problema psicológico* (Trad. por S. Krebs). Espasa-Calpe. Madrid, 285 pp. 15 × 22 cms.

Para llegar a un perfecto conocimiento de la naturaleza humana, y aún más para las múltiples aplicaciones prácticas de la Psicología (pedagógicas- ascético-morales, sociales, vocacionales, médicas) que, para ser acertadas, suponen este conocimiento como fundamento obligado, es de sumo interés, y aun diríamos absolutamente indispensable, la investigación científica de los procesos vitales por los que el ser humano, a través de sucesivos estadios, va desarrollándose y transformándose desde el primer momento de su existencia hasta su muerte. Abundan ya, y mucho han progresado, los conocimientos científicos sobre los más variados aspectos del desarrollo somático del hombre, que son los que primeramente interesaron a médicos y biólogos. Los resultados obtenidos por la investigación fisiológica, así desde el punto de vista embriológico como del desarrollo corporal extrauterino, constituyen ya un caudal de conocimientos utilísimos para las múltiples ramas de la Psicología aplicada. Aun-

que para ésta no es, por cierto, menos interesante el conocimiento científico del desarrollo de la vida psíquica, hay que reconocer que los conocimientos científicos actuales que de ella tenemos son relativamente pocos y muchas veces fluctuantes e incompletos. Con notable retardo comenzaron las investigaciones del desarrollo psíquico del niño en las primeras etapas de su infancia, acerca de las cuales existen ya conclusiones nada despreciables. Siguieron luego las investigaciones sobre la psicología del adolescente y del joven, las cuales no han sido infructuosas, aunque acerca de ellas resta todavía mucho que hacer y que precisar. Uno de los trabajos más importantes acerca de este punto son precisamente las investigaciones de la A. del presente libro, en el cual se propone preparar el terreno para extender su estudio a todo el curso de la vida del hombre.

El fin deseado de un estudio completo y perfecto de la vida humana, integralmente considerada, sería llegar a formular las leyes generales del desarrollo y progresión de la vida psíquica y de su regresión que termina con la muerte. La A. prudentemente reconoce que, en el estado actual de la ciencia, este fin sería demasiado ambicioso e imposible de realizar mientras no se tenga abundante material preparado que permita el planteamiento de los problemas teóricos que por el tratamiento científico del mismo han de resolverse.

"El presente libro—dice la A.—es, no una solución, sino el primer planteamiento y un comienzo, el primer *esbozo* de los problemas nuevos, que de esta suerte pasan a la esfera de la investigación psicológico-científica. Es la primera tentativa de comprender y hacer representable la estructura del curso de la vida humana desde puntos de vista generales, y en este concepto resultarán fecundas las observaciones obtenidas en la psicología de la infancia y de la juventud."

El punto de vista que la autora adopta, por modo semejante al que adoptó en el estudio de la infancia y de la juventud, "no es la consideración de actos *aislados*, ni el empeño de conocer el *origen* de los mismos, sino el conjunto del curso de la vida considerado como un todo dirigido a un término". Quiere estudiar "qué es lo que quieren los hombres en la vida y cómo sus fines van escalonándose hacia el fin último" (p. 11). El libro "tiene por finalidad única trazar en sus líneas generales el complejo del tema nuevo y presentarlo en forma vivida; no se piensa todavía en pruebas, sino sólo en ejemplificación documentada. Trátase de una sinopsis más bien ilustrada, no ya de una noción teórica de la estructura y de las tendencias fundamentales de la vida humana" (p. 16).

El material recogido es muy abundante. Para reunirlo ha contado con numerosos colaboradores que largamente menciona en su prólogo. Este material es biográfico. Son, en número de 250, las descripciones de cursos de vida individuales que se exponen y estudian, 50 de ellos obtenidos por rememoración de la propia vida en otros tantos ancianos asilados, y los restantes, tomados de biografías publicadas, de hombres de las más diversas condiciones, aunque pertenecientes todos a los dos últimos siglos y al ambiente cultural europeoamericano.

En posesión de este material estudia, en la primera parte del libro, el curso de la vida bajo el aspecto de la actitud y de los datos objetivos de la experiencia, de los datos subjetivos y de la obra o resultado. Sólo en la segunda parte

entra en consideraciones tipológicas sobre las estructuras básicas de cursos de vida.

El libro deja la impresión de seriedad y de gran esfuerzo, al mismo tiempo que de gran mérito por abordar un problema que, desde el punto de vista de la psicología científica, no había aún sido considerado.

Pero, en parte por las alambicadas concepciones teóricas de la autora, y en parte por los tecnicismos alemanes, que el traductor vierte materialmente al castellano, el lector profano en estas materias y habituado a la diáfana claridad de la mentalidad latina, es posible encuentre no poca dificultad en la lectura de esta obra, a pesar de lo interesante del tema.

F. M. PALMÉS.

TOMLIN, E. W. F.: *The approach to metaphysics*. Kegan, London, 1947; 18,5 por 12 cms.; 276 pp.

Este libro, del joven publicista Tomlin, es una obra sencilla, y su carácter está reflejado a la letra en el título, que no engaña. No se trata de una historia cronológica de la Filosofía, ni de una exposición sistemática de un pensamiento completo de filosofía. Es un simple ensayo de orientación en las tendencias filosóficas, con miras a verter un poco de luz sobre nuestras perplejidades presentes y a remover ciertas malas inteligencias relativas al fin de la investigación filosófica y a las relaciones de esa investigación con los demás problemas de la vida actual. En una palabra, la presente obra pretende conducir al lector ordinario—para el que está escrita—al estudio de las obras actuales de los filósofos, desterrando de las mentes la idea, hoy tan arraigada, de que la Filosofía es un arcano, o de que hay que buscarla en los poetas, novelistas y en los columnistas de los periódicos. En rigor, no se quiere *introducir* a la *Filosofía*, sino *acercar* al lector hasta ella y dejarle allí precisamente donde empieza. Claro que de hecho hace el autor algo más, pero es también cierto que la obra se desarrolla toda ella en el ambiente de quien no es filósofo de profesión pero siente la preocupación de la Filosofía. Y cierto que no le falta al autor cierta agradable insinuación pedagógica y buena habilidad para llevar al lector. Se inspira en Collingwood, principalmente; pero también mucho en Whitehead y en A. E. Taylor. Con todo, predomina bastante un cierto buen sentido del autor mismo que hace su obra relativamente segura y provechosa, aunque no enteramente aceptable. Define la Filosofía en primera aproximación como el estudio de la realidad *última*, es decir, de "lo que realmente es", en contraposición a "lo que aparece ser". Este contraste entre apariencia y realidad es, para el autor, la fuente de todas las contradicciones inmanentes a nuestra experiencia. De ahí que la Filosofía se reduzca a buscar una realidad que sea coherente consigo misma. Después de una oportuna introducción se exponen: en la primera parte, una manera de llegar a la Metafísica a través de la teoría de la percepción; en la segunda, la naturaleza del pensamiento metafísico; en la tercera, el fundamento metafísico del pensamiento moderno, y en la cuarta, la situación presente. Gusta leer, en defensa de la Filosofía y de su carácter no arcano ni abstruso, que cuando se llega a examinar los tratados clásicos de Filosofía se descubre que las mayores contribuciones a la Filosofía poseen un grado de claridad y de candor

proporcionales a la profundidad y majestad del tema. Porque—se dice—el obscurantismo no es privilegio de los espíritus superiores, sino refugio del impostor. También está subrayada con acierto la continuidad de la Filosofía y el valor de la antigua y medieval.

J. ECHARRI.

FICHTENAU, H.: *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters.* Herder, Wien, 1948; 12,5 × 20 cms.; 127 pp.

Sobre un libro tan interesante como éste del Dr. Fichtenau, desde varios puntos de vista, pero un poco ajeno al interés de esta revista, baste hacer una sencilla presentación. El autor cultiva especialmente, y ya con éxito, las fuentes históricas medievales en orden al conocimiento de las instituciones de esa edad, y, sobre todo, de la personalidad íntima de sus hombres. En el trabajo a la vista se aborda un tema que interesa a teólogos, psicólogos e historiadores, pero que ha sido desatendido por ellos. Es el problema de la ética práctica del hombre medieval, que lleva a una determinación exacta de los conceptos de *ascesis* y *vicio*. Este estudio corrige—mediante una comprensión efectiva de las fuentes históricas pertinentes—la imagen de la ascesis cristiana, que, tan deformada de diversas maneras, es corriente encontrar en escritos posteriores a la emergencia protestante. Se señalan, además, ciertas fuerzas impulsoras que ejercieron un fuerte influjo sobre el desarrollo histórico, a saber, el pandemónium de las pasiones y el intento, no siempre logrado, de dominarlas y educarlas en la síntesis de una personalidad cristiana. El hombre medieval no concebía posible llegar al establecimiento de una jerarquía en la vida social sin esa disciplina interior que señala a cada una de las fuerzas del alma su lugar correspondiente.

Aparte la ética especulativa, disponía también la Iglesia—y esto se ha olvidado—de una ciencia psicológica práctica que podía servir de base a la labor pedagógica y que además está en consonancia con los conocimientos actuales. La doctrina de los pecados capitales refería esa ética en cada caso a un vicio capital que, en épocas de intereses preponderantemente materiales, era la codicia, y, en épocas de relaciones predominantemente personales, era la soberbia del mando. El análisis y explicación de la tendencia cristiana al orden, con sus resistencias por parte del hombre, sirvieron a la misma Edad Media como tema principal de su labor histórica. Representa un mérito del autor el haberlo introducido de nuevo en la exposición histórica moderna, en la que reclama justamente su puesto.

J. ECHARRI.

MURRAY, ROSALIND: *The forsaken Fountain.* Hollis and Carter, London, 1948; 21 × 13 cms.; 210 pp.

He aquí un libro interesante por muchos conceptos. Interesante y de valor. Es un estudio y una reivindicación del conocimiento experimental, en lo que tiene de receptividad y de contemplación. Pero no de una receptividad inerte y pasiva, ni de una receptividad subjetivizante, sino de una receptividad activa y

dinámica, ascética y austera, que reconoce la alteridad y la primacía del objeto y se dispone a recibir su impacto con la mayor limpieza y profundidad posibles. Dejarse penetrar, con esfuerzo, de la realidad. Tampoco es que la receptividad excluya la actividad directa. Sino que una buena parte de pasividad así, es indispensable a cualquiera para llegar a un contacto armónico con la realidad que le circunda, sea que quiera sólo verla o también entenderla. Son dos extremos que dan lugar a una tensión creadora del espíritu y que en el fondo se armonizan como dos fases complementarias de una misma actividad. La civilización occidental ha estado concentrada tanto tiempo sobre el progreso material como la única forma de verdadero desarrollo que nuestra capacidad para la recepción se ha atrofiado y con la capacidad también nuestra concepción habitual de la misma. La pasividad sugiere inercia, amortiguamiento, falta de reacción, e incluso nuestro lenguaje está formado de tal manera que, para describir el estado pasivo, es preciso usar términos negativos, cuando en realidad la pasividad, bien entendida, es no sólo positiva, sino incluso dinámica.

Luego—en la segunda y tercera parte—analiza, con particular detalle el autor, las dos formas más elevadas de esta visión pasiva, que son la experiencia estética y la experiencia mística. Con ser análogas, no son idénticas. El místico comienza donde cesa el poeta, en cualquiera de sus formas. La experiencia estética, todo lo espiritual y supernormal que se quiera, es todavía natural, mientras la Mística es sobrenatural. Pero aun desde el punto de vista experimental, las características de una y otra, con ofrecer un segmento de paralelismo, son muy diferentes. La primera diferencia, en este sentido, se refiere al medio de re-expresar su propia visión. El poeta re-expresa su interior visión en una obra de arte, extrínseca y concreta, exterior a él mismo, mientras el místico re-expresa lo que ha visto en su propia vida, en la santidad. La segunda diferencia empírica está en su distinta actitud respecto de lo que han visto. El poeta ha visto algo de valor embriagador, algo que suscita en él una intensidad de sentimiento, una explosión de gozo penoso que tiene que estallar en una re-expresión concreta, en sonido o color o forma. El artista no puede regularmente explicar enteramente qué es lo que ha visto o conocido, pero tiene que descargarse a sí mismo de ello en alguna forma y no puede descansar hasta verse libre. Esta re-expresión resulta de hecho una "catarsis" que le deja a él en sí mismo inmutado e impurificado. Una vez que él ha re-incorporado así su visión, la arroja de sí. De nuevo él es el mismo, está liberado. En cambio, lo que ve el místico no provoca esa re-expresión explosiva, pero le afecta profundamente en sí mismo. No realiza ningún movimiento por liberarse de ello, sino que más bien lo absorbe y lo vive, y por su medio se hace él diferente en sí mismo, tanto más cuanto más profundiza la visión. El mismo es su medio de re-expresión y pertenece a su actitud el ofrecerse sin cobardía, carne y espíritu, al impacto y a su re-expresión para ser él mismo la cera y materia en que la idea debe ser incorporada. Si él, como el artista, se retrajese del sufrimiento de su visión pasiva e intentase exteriorizar su propia experiencia y escapar a ella, se convertiría incluso en un poeta, pero habría dejado de ser un místico religioso.

En definitiva, el fondo filosófico que más interesa de este libro es el relieve concedido al dualismo entre dos tendencias, aparentemente opuestas, en relación con el mundo que nos rodea, y ante la vida. Una, predominantemente receptiva, asociada al conocimiento experimental, que lleva a una visión jerárquica de la

vida y depende de una actividad interior. Otra, vulgarmente activa, con una actividad exterior y racional que sugiere un movimiento horizontal. Corresponden a la distinción tradicional entre vida contemplativa y activa. Al presente, ambos modos de percepción se dan ordinariamente a una tensión media, indesarrollada, pero la activa tiene prioridad, mientras idealmente debían existir a una tensión más plena y con primacía de la actitud receptiva. Nuestra tarea es aumentar la tensión de los dos tipos de percepción, pero incrementando más el pasivo y receptivo. La receptividad es, de hecho, verdadero realismo.

Con ello el autor reivindica el valor de lo espiritual contra el materialismo vulgar, una visión jerárquica de la vida contra el igualitarismo prevalente hoy día, y una creciente actividad espiritual que se opone más fundamentalmente a la dirección del activismo moderno, que es un puro abogar por la inercia pasiva. No. No se trata de un culto de lo instintivo, que es anárquico. Y el abandono del control, tan notable en ese culto moderno por lo inconsciente, es la antítesis del acto de voluntad, implicado en un verdadero acto de aceptación. Confundir el abandono del control y de la razón con la austeridad exigida por la verdadera dependencia creativa es confundir el supremo acto de la voluntad, expresado en "he aquí la esclava del Señor", con la inercia del "laissez-faire". "Si hemos recusado la supremacía de la razón pura no es en beneficio de un sentimiento irracional, sino porque reconocemos una forma de conocimiento que excede el alcance de nuestra razón activa, aunque usando de ella, una especie de conocimiento para el que nuestros espíritus se hacen más receptivos, no precisamente por relajación de la tensión, sino por intensificación de la voluntad (79). Además—se nos advierte todavía—, la medida de la diferencia entre el máximo lograrse de nuestra potencia activa y de nuestra potencialidad receptiva no puede ser obtenida en términos de sólo conocimiento, sino de nuestro ser entero. Es muy distinta y muy limitada la capacidad que brinda la actitud de quien se pregunta: "¿qué puedo hacer yo?", y la ilimitada del que se pregunta: "¿qué se puede hacer conmigo?".

Esto es algo—lo más sugestivo—de este libro. Pero para captar toda la sugestión y toda la verdad de sus páginas y de sus finos análisis es preciso recorrer con atención reposada todas sus páginas. Es un libro que merece leerse y que no cuesta leer. Hay mucha verdad en ese acento—ordinariamente no exagerado—que el autor pone en el aspecto menos racional y discursivo, menos constructivo y proyectivo, más receptivo de nuestro conocer. Es, al fin, el respeto a la realidad, origen primario y fontal de nuestro saber.

J. ECHARRI.

The King's good servant. Blackwell, Oxford, 1948; 20 × 13 cms.; 112 pp.

El librito presenta una colección de conferencias habidas en la "Sociedad Tomás Moro", de Londres. Los temas, sucinta pero sugestivamente tratados, se inspiran en la noble actitud del célebre canciller y se refieren a diversos temas eticojurídicos, de perenne actualidad. O'Sullivan presenta la colección con un estudio del cambio que se inicia en la ley e historia inglesas a partir de la muerte de Moro. Sigue un estudio, oportuno y competente, de la *Utopía* por W. E. Campbell, uno de los editores de las obras inglesas de Moro en curso de

publicación. Luego, Maritain diserta brevemente sobre "La filosofía del derepublicación. Luego, Maritain diserta brevemente sobre la "filosofía del derecho", según Santo Tomás; H. Carpenter (O. P.), sobre "La relación entre ley y conciencia"; Ivo Thomas (O. P.), sobre "Los límites de la ley y de la legislación"; A. Beck (A. A.), sobre "El bien común y la ley", y sobre "El eterno problema de ley y libertad"; D. J. B. Hawkins, sobre "Sanción y responsabilidad moral", y, finalmente, L. Watt (S. J.), sobre el tema siempre urgente "Conciencia en el foro", con referencias al *Doctor y estudiante,* de Cristóforo San Germán. Piezas todas ellas bien cortadas, eruditas en su brevedad selecta, y actuales.

J. ECHARRI.

ALBERT, S. M. (O. P.): *Albert the Great.* Blackfriars publications, Oxford, 1948; 18 × 12 cms.; 144 pp.

En este librito, consagrado a la figura del magno *Doctor Universalis* del medievo, no ha de buscar el lector sino una sencilla biografía, amena y edificante. Los dos capítulos únicos—"Doctor Universalis" y "La Misión de San Alberto y Santo Tomás"—, algo consagrados a su vida científica, son igualmente sencillos y sintéticos. En todo caso, nos parece que se habla excesivamente en estas pocas líneas del gran discípulo, siquiera sea para hacer resaltar los méritos del maestro.

J. ECHARRI.

STAUDINGER, JOSEF (S. I.): *Das Schoene als Weltanschauung im Lichte der platonisch-augustinischen Geisteshaltung.* Wien-Herder, 1948; 21 × 13 cms.; 336 pp.

El tema de este meritísimo libro no es vulgar. La amplitud y profundo alcance con que está tratado, tampoco. Facilitar al hombre una visión y una comprensión estéticas del mundo todo, una visión estética *total* de cuanto es y acaece, ya se ve que es empresa de alta especulación, y además poco acostumbrada. Porque no se trata de cultivar aparte un mundo, o el mundo de lo bello, sino de revelar e integrar la belleza inmanente al mundo todo, de dar a la belleza la misma trascendencia que al Ser, a la Unidad, a la Verdad y a la Bondad. Demostrarnos que todo es bello y que todo sucede bellamente es algo más que una estética, o una ciencia filosófica o metafísica de la belleza. Es una metafísica de la belleza, en el sentido riguroso de la palabra. No puede haber metafísica propia, sino de lo trascendental. Por eso el autor integra en su visión estética lo divino y lo humano, lo natural y lo teológico, el pecado original y la redención, lo que es y lo que no es, la vertiente luminosa y la vertiente obscura de todo ser y de todo acaecer. Para ello es preciso superar las dos concepciones rivales—sólo aparentemente inconciliables—, la subjetiva (quod visum placet) y la objetiva (plenitudo quaedam entis), en una concepción real y consecuentemente teocéntrica de la belleza al estilo de la platónico-agustiniana. "Bello es lo que participa de la belleza divina, y la belleza no es más que esa participación de Dios mismo". La plenitud del ser, requerida para que algo

sea sentido hermoso, no es nada menos que la esencia divina, que en él se refleja tanto cuanto una esencia creada resulta capaz de ello. Las dos definiciones anteriores no quedan ni contradichas ni rechazadas como inexactas, sino que reciben así, hasta cierto punto, su pleno sentido y su significación profunda: "Bello es, según esto, lo mismo que reflejo de Dios; una cosa es hermosa por ser reflejo de Dios; ésta es la plenitud más profunda de su ser, y todo lo que agrada en ella es únicamente una derivación y una consecuencia de que es precisamente un reflejo de otra belleza infinitamente perfecta, la belleza de Dios". Con este canon constitutivo de la belleza realiza Staudinger su interpretación estética del mundo. Advierte justamente y desarrolla con coherencia y profundidad—a base de una insinuación agustiniana—que las dificultades con que tropieza una síntesis estética totalitaria se originan de adoptar como canon estético un canon antropológico. Los cánones creados son poco profundos, y no alcanzan el sentido íntimo ni la verdadera esencia de las cosas, o al menos no suficientemente. Con frecuencia confundimos la belleza de una cosa con nuestra ventaja y utilidad, y es fácil observar, con una consideración más exacta, que no nos situamos objetivamente ante el mundo y la vida, y que mezclamos nuestros intereses en el problema de lo bello. Nuestra condición de criaturas, la vinculación del alma al cuerpo y a sus posibilidades, etcétera, son otras tantas condiciones ontológicas que no permiten hacer de nada creado la norma auténtica y definitiva de lo bello.

Al recorrer estas consideraciones de Staudinger, uno piensa, quizá, que esa definición teocéntrica de la belleza resulte vacía. Si no sabemos lo que es la belleza en sí misma, el que se funde en Dios nada parece decirnos de ella. Ni siquiera que *todo* deba ser hermoso y bello, como no todo lo creado es, por ejemplo, inteligente, aunque Dios lo sea. Creemos, sin embargo, que la posición de Staudinger no es inútil ni desacertada en el fondo. Sucede como con el ser. Conocemos directamente el ser creado y de él pasamos al ser increado. Sin embargo, puestos a definir concretamente el ser κατ'ἐξοχήν hemos de decir—sin círculo vicioso o inútil— que es, o Dios mismo o, al menos, de Dios. "... aut Deus aut ex Deo est", que dice San Agustín de "omne bonum", y vale lo mismo de "omne esse" y de "omne pulchrum". No hemos de discutir la cuestión ulterior —inversa—de si también todo lo que es de Dios es bello. En rigor, Staudinger no se detiene a justificarlo, pero se puede adoptar en todo caso como posición, y así lo hace él expresamente partiendo del punto de vista platónico-agustiniano. Cierto que es fecundísimo. Lo que no suscribiríamos tan fácilmente es una afirmación de Staudinger, varias veces repetida. Que el mundo de los posibles dé a Dios la misma gloria y le produzca la misma complacencia que el mundo de lo creado. No nos parece exacto. La perfección de los seres creados, tenga o no un sentido rigurosamente aditivo, respecto de la de los seres posibles, es en todo caso distinta verdaderamente de la de ellos. De los aspectos más puramente teológicos nada diremos en particular. La exposición de tan magníficas ideas la distribuye Staudinger en las seis partes siguientes: Fuente primera de toda belleza y sus irradiaciones; lo bello para nosotros, los hombres; lo bello y lo santo; lo bello y la caída en el pecado; lo bello y la redención; lo bello y la perfección.

La claridad de la exposición y lo bien fundamentado de la misma hace que ideas tan oportunas como las de este libro en una hora, en la que tantos males

pueden dar lugar a la depresión, lleguen convenientemente al espíritu, tanto al más profano como al artista, al filósofo y al teólogo. Es un libro que se recomienda por su valor intrínseco y por su valor de oportunidad.

J. ECHARRI.

GRISON, MICHEL: *Temoignage de l'Univers*. Collection H. Colin (Science et Philosophie), Beaucheusne et ses Fils, París, 1948; 20 × 15 cms.; 287 páginas.

El universo todo da testimonio de Dios. Testimonio tan antiguo como el mismo mundo. Su contingencia y su inteligibilidad conducen al espíritu, recto y sincero, a la afirmación exultante del Señor de cielos y tierra. Esto es viejo, y no cambia. Pero el conocimiento, cada vez más profundo o simplemente más amplio y detallado, de ese mundo puede y debe ir prestando nuevos matices y renovadas cadencias al testimonio primitivo. Eso es lo que pretende realizar—por cierto con mucho éxito—el autor de esta obra. La primera parte está consagrada a la indigencia del universo, reveladora de su dependencia. Los dos aspectos de esta indigencia—el de la complejidad o composición y el de la "movilidad" o mutabilidad—están ilustrados, el primero por la estructura compleja y unitaria del átomo, el segundo por la evolución del universo, analizada en el plano astronómico, en el geológico y, finalmente, en el biológico. La segunda parte analiza la riqueza inteligible, que la ciencia descubre en el mundo. Es la red de relaciones que lo estructura, sencillamente las leyes y fines que se realizan en el universo. Inscritas en su esencia, son de alguna manera el sello del Creador. Antes de ser repensado por el hombre, el mundo ha sido pensado por Dios. Las leyes del universo están ilustradas concretamente por la ley de la gravitación, por el sistema periódico de los elementos y por la arquitectura de los cristales. La finalidad se pone de manifiesto detalladamente en la ontogénesis, en la evolución ortogenética y en el hecho notable de que ciertos problemas biológicos particulares, por ejemplo, el de la percepción visual, el de la fecundación y el de la captación de insectos por las plantas carnívoras, reciben soluciones diversas. Una exposición sencilla y de conceptos exactos hace que esta obra sea recomendable a todo el que quiera hacer sentir a mentalidades de cultura moderna las dos pruebas fundamentales—cosmológicas—de la existencia de Dios. El esquema metafísico está expuesto con brevedad y seguridad. Las ilustraciones científicas, que forman la mayor parte del libro y el principal objeto de la obra, están desarrolladas con la competencia que reclama una aplicación de este tipo de alta vulgarización.

J. ECHARRI.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA. CRITICA. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL.

ANTUNES, J.: *Que é a filosofia?. Broteria,* 46 (1948), 39-53.

Después de una rápida excursión a través de lo que los pensadores originales llamaron filosofía, es posible profundizar mejor el problema. Mejor que *a priori* es proceder *a posteriori,* es decir, conciliando en la medida de lo posible las diversas soluciones presentadas, se puede llegar a un resultado más satisfactorio. Para ello es preciso tener en cuenta un hecho fundamental del espíritu humano, y es que posee tendencia incoercible para interpretar y construir, con los pocos datos que le ofrece su percepción limitada de la realidad, un conjunto armónico, en lo posible, donde poder encuadrar todos los datos posibles ulteriores. Es la tendencia a la universalización, propia de la inmaterialidad de nuestro conocimiento. Además no es posible construir una teoría sino sobre algo absoluto. El relativismo universal es una *contradictio in terminis,* como lo demuestran todas las filosofías, que pretenden negar explícitamente lo absoluto. Percibimos la realidad siempre determinadamente. Si la determinación es sensible, el conocimiento es científico. Si intelectual, es metafísico. Si examinamos nuestra conciencia en ejercicio, la primera afirmación que se nos impone es que *esto es, el ser es.* La metafísica se justifica por sí misma, como vemos la luz por la propia luz. Por la *reflexión*—acto con el que se nos hace patente el objeto de la filosofía—nos damos cuenta de la ineludible necesidad de que lo real sea coherente consigo mismo, inteligible y armónico. Y así construímos la filosofía, que es, por tanto en conclusión, una ciencia, un esfuerzo de reflexión sobre la realidad entera con intentos de hallarle su explicación última, que nos puede proporcionar certezas y convicciones inamovibles. La reflexión no excluye la intuición, en la que aprehendemos cualquier realidad, que conocer o estudiar. Con la expresión "realidad entera" se pretende traducir el *ser* en su máxima amplitud, tanto si captable por los sentidos, como aquel de cuya existencia nos damos cuenta sólo por la necesidad de inteligibilidad total de cualquier aprehensión sensible o de nosotros mismos. Este saber reflexivo sobre la realidad entera nos penetra en todo instante, aunque no queramos, y por eso es un problema vital. Con todo, es una ilusión el horror a la sistematización de las filosofías vitalistas y existencialistas. *Cualquier* absoluto es siempre una barrera intraspasable. Y, por otra parte, los cuadros generales dejan todavía mucho espacio a la personalidad y a la aventura libre y vital. La filosofía no es manifestación de la inquietud filosófica. Esa manifestación caracteriza específicamente al arte. Ella es acto de conocimiento, enraizado en el sentido enigmático del ser, del que la inquietud es sólo su forma dramática.

J. Echarri.

MARITAIN, JACQUES: *Coopération philosophique et justice intellectuelle.* GiordiMet, 2 (1947), 93-102; 205-214.

La cooperación o acercamiento de filosofías opuestas se puede concretar en dos aspectos: intercambio de elementos mutuamente asimilables y postura de comprensión para el sistema extraño tomado como un todo específico. En el caso de sistemas tan antagónicos como el pragmatismo y el tomismo (caso sugerido por el doctor americano Sheldon), puede ejemplarizarse aquella cooperación, primero en la asimilación de ciertos puntos doctrinales, a primera vista inconciliables, que fijan el contraste entre las dos ideologías: la demostración racional (tomista) y la verificación experimental (pragmatista); proceso e inmutabilidad; formas substanciales y evolución. Quedaría siempre una zona rebelde a toda compenetrabilidad con su raíz en la diversa concepción del Ser y devenir, Verdad y verificación.

En cuanto a la comprensión de conjunto, el tomista, por ejemplo, apreciaría la intuición central del pragmatismo: "la intuición de la realidad del tiempo y del devenir como inmanente a la experiencia y al condicionamiento humano del esfuerzo del entendimiento" (p. 206); y a la luz de ella se explicarían otras de sus doctrinas inferiores. Desde su propio punto de vista tomista colocará al pragmatismo al nivel de la ética, de la práctica (no metafísica ni filosofía de la naturaleza); en otros ejemplos, al hege-

lismo le concederá un puesto propio en la filosofía de la historia, al existencialismo contemporáneo, no cristiano, que sigue la fase negativa de Kierkegaard, lo mirará como "experiencia mística del infierno" (p. 211). Todo lo expuesto puede reducirse a un deber filosófico de comprender el pensamiento ajeno de una manera equitativa y auténtica y hacerle intelectualmente justicia (p. 209). En verdad, sólo es plenamente capaz de justicia intelectual la historia de las ideas y el sistema tomista (cristiano). Para hacer a éste asequible a los modernos espíritus enfermos no será buen camino adulterarle o debilitarle, sino fortificar y purificar los espíritus, sobre todo con el hábito de la reflexión y la oración (p. 213). *L. M. G.*

RAEYMAEKER, L. DE: *Le climat doctrinal chrétien et la philosophie*. RevPhilLo, 46 (1948), 448-462.

Alocución pronunciada al Congreso X Internacional de Filosofía en Amsterdam, en sesión plenaria del 14-8-48. El problema de las relaciones del cristianismo y de la filosofía se debe estudiar histórica y doctrinalmente: qué relaciones se han establecido de hecho entre estos dos términos en el curso de los siglos y qué relaciones se deben establecer de derecho entre ellos. Aquí se pretende sólo ilustrar ciertos aspectos. Primeramente se señalan algunos factores importantes, que contribuyen a formar el "clima cristiano", para investigar qué metafísica se desprende de él y deducir, finalmente, cuál es la situación de la verdad cristiana frente a la filosofía. La vida cristiana es sobrenatural en todos sus elementos, tanto de conocimiento como de tendencia y sentimiento. Con todo, el cristiano no se convierte en otro ser, y la vida cristiana no puede menos de aprovechar el desarrollo armonioso de las facultades naturales. El creyente puede entregarse al trabajo filosófico con entera independencia, lo mismo que a cualquier otro dominio de la investigación científica, porque Filosofía y Teología son distintas. Su filosofía no será formalmente cristiana, sino humana sin más. Los elementos doctrinales más importantes del "clima cristiano", cuya influencia se ha hecho sentir tan intensamente en la vida humana, y por ahí sobre la reflexión filosófica, son: la unicidad y la trascendencia de Dios con la consiguiente unicidad y contingencia de la creación; el valor insigne de cada persona humana, libre y eterna, y, por otra, la unidad de la especie humana, lo mismo que la solidaridad moral y religiosa de todos los hombres; la bondad natural de toda realidad, pero con una jerarquía de valores que asegura la superioridad de los bienes del espíritu sobre los de la materia; la ascensión continua del hombre hacia un fin personal, que se encuentra en la perfección inagotable de la divinidad; la inmensa amplitud de la actividad humana, cuya caridad se extiende a toda la humanidad y cuyo interés alcanza a todo lo que se contiene en la naturaleza. La Filosofía, que se apoya en esta rica experiencia, aun permaneciendo enteramente una Filosofía, es decir, ateniéndose escrupulosamente a una técnica natural y evitando el apelar formalmente a un dato de fe, puede llamarse una filosofía cristiana. Las líneas maestras de la metafísica, que se desprende de una vida así, en clima cristiano, son: el valor absoluto de ser, que nos revela nuestra experiencia en todas las cosas, pero como participando; cada uno la posee de una manera "particular", y por eso mismo ello supone que también otros la participan; la relatividad, que liga los seres entre sí, es de la esencia misma de su constitución personal; su relatividad manifiesta el absoluto y su multiplicidad reclama la unicidad fundamental; el principio de esta síntesis única y universal, que permite concebir la unicidad profunda donde enraíza la multiplicidad y el absoluto de donde deriva lo relativo, es la doctrina de la creación; ella sintetiza dos aspectos de la causalidad fundamental, inmanencia y trascendencia. Esta base metafísica suministra los principios de una *religión natural*, que regula la actividad frente a Dios. *J. Echarri.*

RAEYMAEKER, L. DE: *La explicación fundamental del conocimiento humano*. Sapientia, 3 (1948), 300-313.

El fundamento ontológico de nuestro conocimiento hay que buscarlo en el problema metafísico del ser y en la constitución ontológica del hombre. Todo existente participa un mismo valor de ser, que se impone por sí mismo de una manera inquebrantable en una aprehensión, que se puede calificar de experiencia metafísica, distinta de una experiencia puramente empírica. La realidad consiste en un conjunto de seres, que participan todos del mismo valor de ser y que forman, por consiguiente, necesaria-

mente un solo orden real. Un ser particular "aislado" es, pues, contradictorio: de suyo, el ser particular pertenece a un *conjunto de seres existentes* o, por lo menos, posibles. Su *referencia* a los demás es un rasgo esencial de su naturaleza. No es un complemento accesorio y fortuito, sino una exigencia, que dimana de la *individualidad* misma del ser particular. Toda la realidad consiste en esta referencia al valor absoluto de ser, sin que por ello se pierda entre los seres su mutua *relatividad*, ni su oposición y multiplicidad. Es, pues, necesario concluir que toda explicación fundamental del ser *particular* exige una explicación del orden de los seres, en el cual se encuentra necesaria y totalmente ubicado. La relatividad de todo ser particular irradia en todos los sentidos, relacionándolo a todo lo que tiene valor de ser, y es, por lo mismo, un espejo de toda la realidad. Suponiendo que este ser, por un acto de reflexión perfecta, se conociera perfectamente, notará su total relatividad; por ahí mismo, siguiendo esta línea, alcanzará todas las cosas desde el punto de vista que le es propio y personal. La actividad inmanente—conciencia, aprehensión y posesión de sí—implica, por lo tanto, el conocimiento del otro como otro (*conocimiento objetivo*), según la medida de la participación en el ser, es decir, según la medida de relatividad, que impregna ontológicamente a todo ser particular y que le une al conjunto de los seres. Y esta actividad no alcanzará su equilibrio y su perfección más que por el conocimiento del principio fundamental, de donde surgen todas las cosas y de donde extraen a la vez el valor y la armonía del conjunto. Con todo, aunque tal sea la exigencia metafísica, el hombre, dotado de actividad consciente, no alcanza la perfección de su conocimiento desde el principio y de una vez por razón de su naturaleza, a la vez material, *pasiva*, y espiritual, dueña de sí y con iniciativa autónoma. Las dos formas de actividad, la de la materia y la del espíritu, no son paralelas. Se fundamentan en una sola actividad humana, que es *siempre* material y espiritual, transitiva e inmanente, ligada al espacio y autónoma. El hombre no tiene dos conocimientos, uno sensible y otro intelectual; no tiene más que uno sensitivo-intelectual, con dos aspectos indisolublemente unidos en esta vida, como en su misma constitución esencial. Esta dependencia material del *conocimiento humano* hace que no sea completamente perfecto y que no consista de hecho en una conciencia de sí clara y en una aprehensión nítida y precisa de todo el orden de los seres, sino que esté condicionado a la pasividad de los sentidos y a la influencia temporal de los excitantes exteriores. *J. Echarri.*

VAN RIET, GEORGES: *La doctrine thomiste du jugement*. RevPhilLo, 46 (1948), 97-108.

Después de exponer con algún detalle la interpretación dada por P. Hoenen a la teoría del juicio en su obra *La théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin* (Roma, 1946), se hace una crítica fundamental de la misma. Más que concepción tomista del juicio es concepción "cartesiano-tomista", que otros autores, no menos tomistas, pero más extraños al espíritu de Descartes, no comparten, sobre todo porque niegan el principio fundamental que la inspira: "lo inteligible es ser". En particular, la descripción fenomenológica misma hecha por Hoenen no tiene fundamento ni filosófica, ni siquiera tomísticamente, pues el sentido primero de la idea de ser es la existencia, el *actus essendi*, y en este sentido de existente constituye la inteligibilidad fundamental, aquello por lo que todo lo demás es inteligible. De ahí que la distinción—por lo demás legítima—entre aprehensión y juicio no equivalga, como asienta Hoenen, a la distinción entre *quidditas* y *esse*. Pero, además, el descubrir directamente en todo inteligible un ser real, capaz de existir, significa que se confunde la inteligibilidad *in se*, con la inteligibilidad *quoad nos*. No se justifica atribuir el *esse* ni siquiera el *esse* posible o matemático, a una *natura absolute considerata*. Sólo Sócrates es capaz de existir. Toda la teoría de los posibles no tiene sentido sino dentro de un sistema donde se ha probado ya la contingencia del mundo actual y la existencia de un Creador. Hablar de seres posibles es, en metafísica, hablar de Dios en cuanto imitable o afirmar la libertad del acto creador; pero en epistemología es hipostatizar abstracciones, desatendiendo la distinción entre lo real y nuestra manera de concebir. Por otra parte, ¿qué sentido tiene el juicio, v. g., "el hombre es mortal", si no se ha experimentado en "Sócrates es mortal"? En definitiva, hay que invertir el principio de inteligibilidad, sobre el que Hoenen funda toda la crítica: La vista de un vínculo necesario no basta a descubrir un inteligible *quoad se* y un ser realmente posible. Un juicio universal "necesario" no es más que una proposición "condicional" hasta que no

se ha hecho crítica de los términos del mismo; para transformarlo en proposición categórica o para reconocer su verdad es menester asegurarse de que tiene un sentido, y esta investigación es lógicamente primera, porque un enunciado sin sentido es indiferente a la verdad o falsedad. Por tanto, el juicio de percepción pura, i . e . el de atribución de un abstracto a un dato de experiencia, debe ser justificado antes del juicio universal necesario. No habría ningún texto de Santo Tomás que prohiba iniciar la reflexión crítica sobre el juicio, que es, de hecho, el más primitivo: "alguna cosa existe", y continuarla luego sobre los universales necesarios. Si el texto *De ver.* I, 9, no tolera que se lo intreprete de una comparación del concepto con la cosa, otros, en cambio, sí. Hoenen no tiene en cuenta más posiciones que la suya propia. Por eso en una materia tan compleja su síntesis no es todo lo comprensiva e imparcial, todo lo objetiva que sería de desear. *J. Echarri.*

TRUDEL ROMÉO, O. M. I.: *Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmes.* RevUnOtt (1948), 217*-234*.

Balmes empieza por admitir como un hecho la existencia y el valor de la certeza; pero al mismo tiempo considera el problema de la certeza como un problema necesariamente previo, y acepta como primer objeto de la certidumbre filosófica el hecho subjetivo del conocimiento. Es todavía un ambiente cartesiano. Para Balmes la certidumbre (refleja) reposa sobre tres verdades: 1.ª, *cogito*. Es el hecho de conciencia puro, despojado de toda afirmación implícita, incluso la de su existencia. 2.ª, el principio de contradicción. Balmes considera aquí este principio en un plano de superabstracción por encima de las cosas y del pensamiento (no se afirma ni se niega el valor extramental ni un valor puramente lógico del principio mismo). 3.ª, lo que es evidente es real. Es el principio de la objetividad del pensamiento abstracto y de los principios metafísicos. Esta verdad, según Balmes, es afirmada en virtud del instinto intelectual, que no se confunde enteramente con el "sentido común" del P. Buffier. La doctrina de Balmes, concluye T., está en realidad imbuída de cartesianismo. A causa de su abstracción inicial del ser real, la autenticidad de su realismo resulta problemática. *J. M. Díez-Alegría.*

ZARAGÜETA, JUAN: *Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología.* RevFil, 7 (1948), 793-820.

Muchos puntos de coincidencia presentan ambos pensadores en el proceso de su doctrina criteriológica. Primero, en la división que hacen de diversas clases de verdades: Balmes: verdades de orden real, a las que corresponde el mundo de las existencias y verdades de orden ideal, al que corresponde el mundo de las posibilidades; Newman: proposiciones de noción y reales. Segundo, ambos nos hablan de la inferencia, por la que de unas verdades deducimos otras; y ambos nos dicen que nuestras convicciones del mundo real tienen como base un probabilismo, ya que la inferencia por la que deducimos su verdad no es absolutamente rigurosa: el asentimiento que le prestamos no corresponde a la evidencia de la prueba lógica. Este asentimiento, que llama N. *fe* o *creencia*, que B. califica de *certeza espontánea*, tiene su razón de ser en lo que respectivamente llama N. *sentido de la inferencia*, y B. *sentido común*: "sentido", es decir, "buen sentido", tacto, equilibrio, prudencia.

En una segunda parte el articulista nos hace ver que este proceso criteriológico no discrepa fundamentalmente del corriente en los escolásticos. También ellos hablan de una *certeza moral* que vendría a coincidir con la certeza espontánea de B. o la creencia de N., y de la que la criteriología tradicional no ha sacado todo el partido que pudiera. *B. Pérez Argos.*

OROMÍ, FR. MIGUEL, O. F. M.: *El concepto de ciencia en Balmes.* RevFil, 7 (1948), 909-38.

Estima el autor que el concepto de ciencia es clave para la interpretación del pensamiento balmesiano. Para B. hay tres órdenes de verdades independientes e irreductibles entre sí, que constituyen nuestra ciencia: verdades de sentido íntimo, necesarias y de sentido común, correspondientes a los tres medios de percepción: la conciencia, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común. Cada uno de ellos tiene una verdad fundamental y primaria: "yo pienso" para las verdades reales o de conciencia; el

principio de contradicción para las ideales o de evidencia; y "lo evidente es verdadero" para las de sentido común. Propiamente hablando el sentido común no forma la ciencia descubriendo nuevas verdades, sino captando lo objetivo que hay en las de los otros dos órdenes: es el puente para pasar a la realidad objetiva. Así, pues, la ciencia se reduce a verdades ideales y verdades reales. Ahora bien; ¿tienen algún punto de enlace estos dos órdenes, de suerte que formen *una* sola ciencia real? Balmes responde afirmativamente; pero este enlace no es unidad de objeto, que haría a la ciencia verdaderamente una, sino unidad de conciencia, o sea el hecho de que es uno mismo el que piensa las verdades ideales y experimenta los hechos reales; y unidad de origen, a saber: Dios, de quien dimana toda verdad, ya esencial, ya existencial. Mas esta mera unidad de conciencia—dice el articulista—no sólo no explica la unidad de la ciencia, pero ni la realidad de la misma. Balmes salva este idealismo por el puente del sentido común.

La división de la ciencia naturalmente sigue las mismas directrices. Las ciencias ideales se forman de la combinación de las ideas de ser y no ser, y sus derivadas, con lo que tenemos la Ontología y la Aritmética general, a las que se añade la Geometría pura. Las ciencias reales se dividen según las diversas clases de fenómenos que descubrimos en nuestra conciencia; y así tenemos las Ciencias Naturales, Estética, Ideología, Psicología, Etica, y, coronándolas a todas, la Teodicea. El método que preconiza es el matemático para las ideales y el experimental para las reales.

B. Pérez Argos.

LÁZARO, FERNANDO: *Los problemas lingüísticos en el pensamiento de Balmes.* RevFil, 7 (1948), 885-908.

Estudia el pensamiento de Balmes en relación con las doctrinas lingüísticas del siglo XVII. Aunque no siempre original en estas materias, sin embargo tiene el gran filósofo de Vich atisbos, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza del verbo, que le aseguran un puesto de excepción en el pensamiento lingüístico español.

El problema básico de la lingüística es el de fijar la naturaleza y consiguientemente el origen del lenguaje. En el siglo XVII se considera a la palabra como signo natural, y se establece un paralelo entre el pensamiento y la palabra: el hombre piensa su palabra, y ésta representa exactamente su pensamiento. En B. la palabra es signo "ad placitum", y distingue una locución interna y otra externa. El hombre no piensa la palabra externa, que no es imprescindible para pensar. Sin embargo, la palabra es una ayuda, un instrumento del pensamiento. Tal es el papel que desempeña la palabra en la filosofía de B.

En cuanto al origen del lenguaje, el pensamiento del setecientos afirmaba que era de institución humana. Pero B. taxativamente sostiene que "el lenguaje no puede haber sido invención humana", sino dado por Dios, que al hacer del hombre un ser social le dotó de este instrumento necesario de comunicación.

En otros aspectos de la doctrina lingüística es tributario del setecientos; así, v. gr., en considerar la gramática como una filosofía del tiempo. En el estudio de las diversas categorías gramaticales no presenta novedad, excepto en lo que se refiere al verbo. Rechaza la teoría del verbo único, el verbo "ser", que dominaba en el tiempo anterior. En efecto, lo característico del lenguaje es ser expresión de los fenómenos internos; el verbo "ser" es expresión del juicio; pero hay otros fenómenos internos que nada tienen que ver con el juicio, y, por consiguiente, tienen otra expresión verbal

B. Pérez Argos.

FABRO, C.: *Sull'oggetto della metafisica.* DivTh(P), 51 (1948), 152-154.

Se puntualiza el objeto de la controversia con R. Kwant y se propone el plan, según el cual se debería desarrollar. Se trata de una controversia interna al tomismo. Existe, por tanto, acuerdo sobre la posición metafísica fundamental, i. e., la distinción real, en las criaturas, de la esencia y del acto de ser, como potencia y acto. El desacuerdo se concreta en el modo de entender y explicar la esencia, en la manera de fundar su contenido ontológico. Kwant lo funda en una noción del ser de inspiración cayetanista, y Fabro se inspira—a su parecer—en la tradicional tomista. No interesa la concepción de Juan de S. Tomás, que Fabro no ha leído. Hace mal Kwant en llamar a la esencia o a su taleidad un valor existencial, porque los modernos dan al término "existencial" un sentido muy diferente. Es falso que Fabro haya pensado

siquiera en que el ser sea determinado *positivamente* por el sujeto, que lo recibe, aunque ciertamente el sujeto no es sólo causa material del ser, que recibe, sino también causa formal en cuanto hace del ser un ser *tal*. Kwant no precisa el concepto de ser o más bien usa un concepto equívoco, y por eso construye al aire. Tampoco habla de "ser", sino siempre "del ser", mientras Fabro hablaría siempre de "acto de ser", etc. Tanto la esencia como el acto de ser pertenecen al ser. Por eso no es verdad que Fabro ponga la esencia fuera del ser o antecedente al ser. La esencia como tal tiene, ciertamente, un fundamento en el Ser (Dios), que es el Ser subsistente. La esencia del ente, i. e., considerada en su relación directa a su acto de ser participado es y no puede menos de ser potencia. En estos dos puntos es preciso que dos tomistas estén de acuerdo. El desacuerdo y la controversia está en determinar "cómo" la esencia creada finita, *en cuanto esencia*, tiene razón de acto. Cierto que Dios ha producido las esencias participadas para que sean el sujeto del acto de ser participado, que las hace existir: en este sentido es verdad que la esencia finita tiene razón de potencia respecto del acto de ser. Pero no se puede decir que "simpliciter" la esencia sea potencia, especialmente tratándose de las formas puras, que en su ámbito son infinitas. Decir que la esencia es "talis actualitas in ordine essentiali, quia est talis potentia ad esse" resulta ambiguo, y si significa que el "contenido" como tal de la esencia deriva *sic et simpliciter* de su relación al acto de ser resulta ininteligible. No se dice cómo se conoce que la esencia es *talis potentia* y no otra, con lo que el punto crucial de la determinación del "contenido" queda sin tocar. El acto de ser actúa la esencia y, por tanto, la "supone", pero no fuera del ser. Si Kwant no lo acepta, debe rechazar de un golpe no sólo la auténtica posición tomista, sino la de San Agustín, quien con la teoría del ejemplarismo ha realizado una sutura admirable entre el pensamiento cristiano y la última especulación helenística. Kwant debe responder con más orden. *J. Echarri.*

SEPICH, JUAN R.: *Determinación y alcance del saber metafísico*. GiordiMet, 2 (1947), 114-19.

Una jugosa introducción de bellos pensamientos en torno a la función del lenguaje, expresión siempre inadecuada del pensar que cala de verdad en la intimidad de las cosas, destruyendo (análisis) y reconstruyendo (síntesis) para llegar a la "posesión" por el espíritu de su "objeto" con mutuo fecundo beneficio para ambos términos compenetrados, mundo-espíritu, nos pone a las puertas de una definición del pensar más alto del hombre, el pensar metafísico, el que determina "la ubicación del hombre, la posición de lo absoluto y la situación de la vida en busca de su fin" (p. 126); que tiene como objeto general el conocer la realidad común indispensable, sin la cual nada existe, y como objeto especialísimo la Realidad Absoluta, punto de convergencia de todas las cosas (ibid.), y que mediante esta "posesión del punto más bajo y del nivel más alto", es un "saber conductor", tipo de medida y directriz para todos los saberes inferiores (sin comprometer la autonomía de éstos), "condición indispensable de todo sistema de principios y creencias con los cuales el hombre debe gobernar, encauzar y realizar su cometido en la vida, principalmente su misión espiritual" (página 128). *L. M. G.*

KWANT, R.: *Il soggeto dell'essere*. DivTh(P), 51 (1948), 146-151.

En la recensión, hecha al libro del autor sobre los grados del ser (*De gradibus entis*) por C. Fabro, se le acusa de "desatender" el orden formal de las esencias, de tal manera que apenas llegue a tocarse la última raíz de los diversos grados del ser. Los diversos grados del ser no se obtienen—según Fabro—por el mismo ser, porque la gradación de los seres supone limitación en la perfección del ser, y el mismo ser no puede ser principio de limitación ni, por tanto, de gradación. Esta debe resultar, por consiguiente, del principio en que se describe el ser, y no es posible declararla suficientemente por la potencia en orden al ser, sino que hay que ir más a fondo, ya que esa potencialidad "ad esse" se funda en la actualidad de la esencia, y por eso el orden formal de las esencias es el verdadero fundamento último de la gradación de los seres. Ahora bien; ese orden formal de las esencias, responde Kwant, no fué "desatendido" por él, sino enteramente negado. Las razones, expuestas ahora con más brevedad y claridad, son las siguientes: en primer lugar, ese orden formal de las

esencias caería fuera del mismo ser, lo cual representa un absurdo metafísico, porque nada puede darse fuera del ser. Efectivamente, el ser se encuentra de dos maneras, a saber: en potencia y en actó. Ahora bien; ese orden de las esencias no es ser en acto—y resulta evidente—, ni tampoco en potencia, precisamente porque funda la potencialidad del ser. Luego estaría fuera del ser. Además tal esencia determinaría de un modo positivo el mismo ser, confiriéndole la taleidad, siendo así que repugna al ser el ser determinado positivamente, porque el ser por sí mismo no puede excluir nada. Finalmente, nuestra filosofía, que investiga principalmente las esencias de las cosas, se convertiría en filosofía de las esencias y no del ser mismo. Se rechaza, por consiguiente, el orden formal de las esencias, propuesto por Fabro, y se expone cómo resultan las esencias de las cosas por la limitación, causada en la perfección del ser por la potencia "ad esse", o sea por el mismo ser en potencia. Es peligroso identificar sin mas el sujeto del ser con la naturaleza o esencia. La naturaleza, objeto del pensamiento filosófico, no es sin más idéntica a la "potentia ad esse", pues, efectivamente, la naturaleza incluye ya "perfectionem essendi", y, por tanto, incluye ya el ser. No es verdad que al reducir el sujeto del ser, o la "potentia ad esse" a una relación trascendental respecto del ser se caiga en un círculo vicioso, porque la "potentia ad esse" tiene algo que le conviene, no por el ser, sino por su misma potencialidad, i. e., la limitación. La capacidad de recibir el ser es necesariamente limitada. La cuestión no se refiere directamente al objeto de la metafísica, sino a la naturaleza de la "potentia ad esse" o sujeto del ser, i. e., a la manera de concebir la distinción entre el sujeto del ser y el acto de ser. *J. Echarri.*

URDÁNOZ, TEÓFILO, O. P.: *Filosofía de los valores y filosofía del ser.* CT. 76 (1949), 86-112.

El valor, nombre que primitivamente era de uso económico, significa ahora toda clase de bienes. El valor, sin embargo, no lo quieren identificar con las cosas o con los bienes, sino que o bien dicen que es un concepto subjetivo, o que es una idea platónica subsistente fuera de toda cosa concreta, o, finalmente, lo conciben como una aureola o atmósfera valiosa que está en el bien y en las cosas concretas; pero que no es ninguna de ellas. Se podría definir diciendo que es aquello que excita un juicio de estima o desestima. Para percibir el valor se ha declarado incompetente al entendimiento y a la razón, y se ha inventado una nueva facultad, que se llama intuición sentimental o estimativa valoral. Las notas características de los valores son la bipolaridad, su relatividad a un sujeto, a sus circunstancias y a las opiniones de los hombres, la objetividad, la jerarquía, que apunta a un supremo valor en el que se funden los otros valores, y la obligatoriedad: porque el valor plenamente intuído necesariamente se abraza o se rechaza.

Frente a esta concepción, que ha nacido solamente del desconocimiento de la filosofía perenne, la escolástica dice que el valor no es sino la perfección o el ser, en cuanto que connota a otro con quien dice relación de conveniencia, y es, por tanto, apetecible. El valor así concebido es lo mismo que el bien y abraza en su amplitud toda suerte de bienes, como los honestos o morales, los deleitosos y los útiles. La verdad y la belleza son valores o bienes honestos.

El valor así concebido nos presta los mismos servicios que el bien, así para el problema metafísico de probar la existencia de Dios, como para el problema ético de explicar el origen de la obligación.

El autor reconoce gran mérito a los valoristas en los análisis del hecho moral, en la profunda visión del sentimiento moral y en el reconocimiento del influjo que tiene el afecto y el sentimiento y la vida honesta o no honesta en la apreciación de los valores. *J. Hellín.*

LE SENNE, RENÉ: *L'expérience de la valeur.* GiordiMet, 3 (1948), 81-104.

Le Senne vuelve sobre su concepción axiológico-existencialista (cfr. *Giornale di Met.*, 2 [1947], 409-415) caracterizada por una decidida superación de la contingencia por la trascendencia del valor absoluto, Dios, luz fontal y convergente de todos los valores parciales experimentados por el hombre. El presente artículo delinea los rasgos de esta experiencia. La vida del espíritu es tensión orientada a un fin. El fin puede considerarse como lazo de unión entre nuestra acción y un valor ultraconceptual; este

valor será el apoyo de la finalidad, término constante de nuestro proceso vital de búsqueda. Dos fases de esta búsqueda distinguiremos: una de exploración, otra de explotación. 1) Como vía de acceso al valor señalamos primero la experiencia del valor negativo, el dolor, impotencia, contradicción, frecuentemente erigidos en reveladores existenciales del valor nulo del hombre; pero que acusan ya un reverso de exigencia, de "élan" infinito de la vida, como "reivindicación constitutiva de nuestro espíritu" (p. 86). En esta atmósfera enrarecida de aspiración impotente el valor se descubre ya en su misma ausencia, ausencia que envuelve, desborda e inmensifica la presencia, con un mundo de recuerdos y posibilidades ausentes bañadas en la tonalidad afectiva del ensueño. 2) Características del valor ya evidenciado, letificante: Toda experiencia del valor es, ante todo, experiencia de una unidad (en la percepción de la verdad, de la belleza, en el amor), unidad actualizada en el valor concreto; pero con una perspectiva infinita que hace al valor al mismo tiempo don y promesa. Por ello el valor solicita en una doble dirección (ambivalencia del valor), de acción hacia la actualización gozosa concreta, de contemplación hacia una meta culminante, infinita, fuente de todo valor. Puede así definirse el valor: "la unidad viva de la relación entre una fuente infinita de liberalidad... y una multiplicidad, sin maximum, de dones" (página 92). Todo valor es una participación del Valor absoluto, restringida a la capacidad del espíritu "situado y finito" (ni absolutismo ni psicologismo). El hombre no es árbitro del valor, sí de la historia del valor, actualizándole, individualizándole y ligando su multiplicidad a la realidad indivisa e infinita del Valor universal. Esta convergencia y solidaridad precave contra el fanatismo de los valores, culto desorbitado de uno con desinterés para los otros. Ese foco de convergencia metafísica es Dios, indistante y trascendente. Una adecuada visión de la trascendencia del Valor supremo explica y realza nuestra libertad, vocación a llenar con una actuación personal un vacío de la causalidad determinista; supera la negatividad del sentimiento de derelicción; acucia con una renovada "tensión de valor" hacia un "más allá", jamás conseguido en un fin terreno; inspira, finalmente, un sentido de pacífica cooperación de todos los espíritus hacia la meta común trascendente de todos los valores. *L. M. G.*

VAN RIET, GEORGES: *Philosophie et Existence*. RevPhiLo, 46 (1948), 352-376.

Es un estudio crítico de la reciente obra de E. Gilson (*L'être et l'essence*, 1948). Las tres afirmaciones principales de la obra serían: I) Las nociones de esencia y de existencia son radicalmente distintas; la esencia es objeto de concepto, y el acto de existir, en cambio, es inconceptualizable (inconcebible). Aquí reside, sin duda, la idea-clave de toda la obra. II) Alcanzamos la existencia por la percepción y por el juicio de existencia—*definido* por Gilson—, que constaría de sólo dos términos y afirmaría la existencia de un concepto-sujeto; pero no por el concepto ni por el juicio ordinario de atribución, que consta de tres términos y une dos conceptos. III) Nuestra manera de conocer la existencia se justifica por una metafísica existencial, la cual asienta que lo real, objeto de nuestro conocimiento, está constituído en el fondo por el acto de existir y determinado ulteriormente por una esencia inteligible.

Interpretado así el contenido, se debe decir que este estudio de Gilson sobre las relaciones, que es preciso establecer, entre la esencia y el acto de existir, puede contribuir a calmar eficazmente ciertas exigencias del pensamiento contemporáneo, y más todavía, a exorcizar ese mundo de posibles o de esencias metafísicas, del que tantas epistemologías y ontologías, de inspiración platónica, se declaran satisfechas, aunque pretendan ser de Santo Tomás. Coincidente en esta orientación fundamental con Gilson, el desacuerdo es todavía muy profundo. No es posible distinguir en cada momento sobre qué plano se mueve Gilson. Si sobre el plano de lo real o sobre el plano del conocimiento de lo real, o sea si habla de la composición metafísica de la esencia y la existencia o más bien de las relaciones entre la percepción, el concepto y el juicio, sencillamente de la naturaleza de la filosofía. La discrepancia radical surge de que —para Van Riet—es siempre una misma la realidad, que percibimos en la experiencia, pensamos en el concepto de ser y afirmamos en el juicio atributivo de existencia. No se puede decir, con Gilson, que sólo la experiencia y el juicio—y no el concepto—"alcanzan" el existente real. Tampoco es exacto—si bien muy ingenioso—su análisis del juicio de existencia, reducido a dos términos. El sujeto de un juicio inmediato no designa nunca—como pretende Gilson—una esencia—ni pura ni asociada con sus pro-

piedades—, sino un ser realmente existente, aunque explicitado de formas diversas, v. gr., por indicación directa ("ésto es existente"), por sus notas esenciales ("el hombre es mortal"), etc.

En resumen: de acuerdo con Gilson en el enunciado general del problema epistemológico y en las "intuiciones fundamentales, que orientan la solución del mismo; pero imposible aceptar ni las precisiones que él aporta a dicho problema ni las conclusiones deducidas de esos principios directores. Cierto que hay que distinguir—sin separar, con todo—en nuestro conocimiento discursivo, la experiencia, el concepto y el juicio. Pero no es aceptable separar dualísticamente el concepto de la experiencia y del juicio y establecer, en el orden del objeto, el dualismo correspondiente esencia-existencia, dando lugar a una alternativa y a una opción necesaria entre el ser (esencia), objeto del concepto, y el ser (existencia), inconceptualizable. El dilema no es riguroso. Para que los aspectos de lo real tuviesen que corresponderse término a término, con las fases del conocer, sería preciso suponer que todos nuestros conceptos son unívocos. Y el de "ser" no lo es. La metafísica no se encuentra con la alternativa supuesta por Gilson, porque no utiliza conceptos propiamente abstractos. El término "ser", con que designa su objeto, no es ambiguo, de manera que signifique ya un objeto concebible, ya uno inconceptualizable. No es más que la investidura verbal de un concepto trascendental y analógico y tiene por eso una infinidad de significaciones, fundadas sobre una de ellas, a saber, el acto de existir. *J. Echarri.*

HELLÍN, JOSÉ, S. I.: *Sobre la unidad del ser en Suárez.* GiordiMet, 3 (1948) 455-86.

El autor trata de esclarecer algunos puntos de la metafísica de Suárez, frecuentemente desfigurados.

Primero establece que el concepto del ser es realísimo, sin que tenga adherencias algunas provenientes de la manera de concebir, y ésta es la razón por qué se predica con absoluta identidad de cada uno de los inferiores en particular, aunque se predica por analogía con respecto a todos los inferiores.

Segundo, se dice que el ser es simplemente y absolutamente uno, mas no en el sentido de los detractores de Suárez. Es simplemente y absolutamente uno, porque no exhibe a la mente, sino una nota simplicísima, en la cual son semejantes todos los seres y sus diferencias; mas no prescinde perfectamente de las diferencias: el ser contiene bajo esta razón común todo lo que es realidad; y como las diferencias tienen realidad, por eso las contiene bajo la razón de ser. Esta es la razón por qué el ser trasciende todas las diferencias y modos y por qué la contracción se hace por mayor expresión de algún ser que se contenía confusivamente en el ser común.

¿El ser es unívoco o análogo? Responde que el ser no es unívoco ni siquiera lógicamente; es solamente análogo metafísicamente con analogía de atribución intrínseca; porque, por una parte, el mismo concepto conviene a todos los inferiores y por otra trasciende a todas las diferencias de tal manera que se predica de ellas como constitutivo de las mismas; ahora bien: un predicado que constituye las diferencias no puede ser uniforme en los inferiores; luego el ser no es uniforme en los inferiores, antes contiene las mismas diversidades que ellos; y como esas diversidades son con orden de prioridad y de posterioridad, por eso el ser se diferencia en los inferiores con orden de prioridad y de posterioridad; y en esto consiste la analogía metafísica de atribución intrínseca.

La teoría de Suárez no es una suma de las teorías de Cayetano y de Escoto, sino que es una doctrina originalísima y solidísima. Cayetano dice que el concepto del ser no es uno, y Suárez rechaza como absolutamente falsa esa teoría. Escoto dice que el ser es unívoco y que no contiene confusivamente las diferencias; y Suárez rechaza esa teoría diciendo que la precisión del ser es imperfecta, Dando un paso más en la reflexión filosófica, advirtió que la unidad del ser es unidad de trascendencia, la cual, sin perder su unidad, no es uniforme en los inferiores, antes varía en ellos por sí mismo.

¿Cuáles son las ventajas de esa unidad tan original, aunque vislumbrada ya en alguna manera por el Ferrariense? La primera es que con ella se evita el agnosticismo dogmático con respecto a Dios: si el concepto del ser es uno y se verifica propiísimamente en Dios, luego de Dios conocemos algo que formal e intrínsecamente está en El; si Dios fuéra en todo *simpliciter* diverso de lo que nuestro concepto representa, tendríamos el agnosticismo de Maimónides, no superado aún. La segunda es que con

ella no se rebaja a Dios al nivel de la criatura, porque en la misma razón de ser es diverso de la criatura, ni se eleva la criatura al nivel divino por la misma razón.
J. J.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Problemática de la existencia en Suárez.* RevFil, 27 (1948), Prueba el articulista cómo dentro de la filosofía del Doctor Eximio encontramos las directrices que avaloren lo bueno de una filosofía existencial, aunque con distinto método que la moderna; pues mientras ésta se elabora con métodos antropológicos, Suárez se instala en un punto de vista ontológico y elige una metodología metafísica para la constitución de su filosofía de la existencia.

El problema de la filosofía existencial en Suárez tiene su núcleo angular en la afirmación de que la existencia es la consistencia ontológica del ser real. Este carácter existencial intrínseco de los seres reales se refuerza al analizar la originación de los mismos, que se nos presenta como una producción de su existencia. Lo puesto desde la causa creadora es la totalidad del ser producido, y esta totalidad es su existencia. De donde se infiere la diversidad y complejidad de las existencias y de las consistencias reales de los seres. Atinadamente muestra el articulista las aporías en que incurren, sobre todo respecto de la creación, los que sostienen la real distinción de esencia y existencia; y reseña un vasto programa de filosofía existencial suareciana, deteniéndose únicamente en el problema de la duración. *J. Jiménez.*

YELA UTRILLA FRANCISCO: *El tema de la verdad en la metafísica de Suárez.* RevFil, 27 (1948), 659-692.

Como resume el mismo articulista, el tema de la verdad se presenta en Suárez con las características de totalidad y concentración hacia la metafísica, representada aquí por la verdad como propiedad trascendental del ente. El Sr. Yela estudia los diversos modos de dualismo en que la temática de la verdad se ha planteado en la historia. Suárez los desarrolla haciéndolos culminar en la verdad trascendental u ontológica. Y el autor completa esta síntesis del Doctor Eximio del problema sobre la verdad aprovechando consideraciones de inspiración agustiniana de las cuales brota el tema de la verdad con originalidad fecundante. *J. J.*

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *El concepto balmesiano de la Metafísica.* RevFil, 7 (1948), 833-850.

Siguiendo una vía de descenso, es decir, examinando el lugar que ocupa la Metafísica en la concepción balmesiana de la ciencia, se encuentra que para Balmes la Metafísica es un estudio filosófico críticamente defendido, o ideológicamente mostrado, del hombre, el universo y Dios.

Por otra vía radial, es decir, siguiendo las materias que abarca en el pensamiento de Balmes su metafísica, a saber: la Estética, la Ideología pura, la Gramática general, la Psicología y la Teodicea, se viene a dar con que la Metafísica es para Balmes la ciencia filosófica de lo inmaterial, no sólo de lo positivamente inmaterial, como es el mundo de los espíritus, sino también de lo material, pero considerado bajo nociones abstractas o inmateriales.

Finalmente, aparece el profundo y moderno sentido de la metafísica de Balmes al tomar como punto de partida el dato de conciencia, el fenómeno presente por sí mismo al alma. A partir de él toda la metafísica balmesiana se construye fácilmente.
B. P. A.

CRIPPA, ROMEO: *Limite e vocazione.* GiordiMet, 2 (1947), 226-33.

El moderno existencialismo, el francés, de arraigo realístico-espiritualista, más que el alemán, lejos de destruir revaloriza las pruebas clásicas de la existencia de Dios, revelando la importancia del existente, en su concretez y finitud, señalando una bipolaridad de la existencia (Marcel, Le Senne), y una relación al Ser (Lavelle). Tiene ciertas felices consonancias con la visión agustiniana, pascaliana, de la insuficiencia radical del hombre y su dependencia creatural respecto de Dios. A esta luz se aclara la peculiaridad individual, como una vocación, con un sentido íntimamente singular y subjetivo, y a la par con una apertura, dentro de su limitación, al Ser trascendente y otra a los demás existentes del mundo, enmarcados en un concepto orgánico de la obra de Dios.

"Actuando mi vocación en la conciencia cada vez más profunda de mí, del Ser, del mundo..., reconozco como la mía la subsistencia de otros sujetos, afirmo la posibilidad y la realidad de una relación" (p. 232). *L. M. G.*

GREGORE, FRANZ: *Condition, conditioné, inconditioné.* RevFhilLo, 46 (1948), 5-41.

El estudio de las nociones enteramente generales de condición necesaria, de condición suficiente y de incondicionado constituye un capítulo de Metafísica y de Ontología. A consecuencia del valor metafísico de los axiomas relativos a estas nociones, algunos de ellos pueden tener también cabida en la lógica, puesto que el orden lógico en cuanto tal está sometido a leyes, que son las del ser en toda su generalidad. Desde otro punto de vista bien se puede considerar este estudio como un capítulo de epistemología descriptiva, que se ocupa del análisis de ciertas categorías y del recuento de ciertos juicios, que la inteligencia considera espontáneamente como objetivos. Por tratarse de la axiomática de una ciencia, que no parte de postulados puramente convencionales, es fuerza esté compuesta de truísmos. Esto no es inconveniente. Lo decisivo es que el análisis de esos truísmos sea útil a la ciencia, que fundan. Es el caso. El alcance preciso, dado a los axiomas y conclusiones siguientes, se puede expresar así: "Si las nociones primeras, que entran en esos enunciados, son objetivamente posibles (positivamente posibles), esos enunciados son objetivamente necesarios". Desde un punto de vista epistemológico, su alcance se expresaría así: "Son enunciados tales que la inteligencia se siente *espontáneamente llevada* a considerar como objetivamente necesarios si las nociones primeras, que entran en ellos, son objetivamente posibles." Se analizan y fijan las nociones de condición suficiente (necesitante) y de condición necesaria; las ocho relaciones de consecuencia necesaria, concebibles entre dos términos ligados necesariamente, que sean positivos o negativos, concretamente una existencia o no-existencia determinada; los axiomas de conversión y de implicación de esas relaciones; más en particular la implicación mutua de las condiciones necesaria y suficiente. Luego se analiza la noción de incondicionado, para pasar al estudio de los enunciados, que relacionan lo condicionado con lo incondicionado. I) Toda realidad es, respecto de todos los órdenes posibles de condición, sea condicionada, sea incondicionada—axioma que no se podría enunciar si el término "incondicionado" designase una idea positiva—. II) Toda realidad supone realizadas todas sus condiciones necesarias eventuales en todos los órdenes de condición—enunciado analítico en sentido kantiano—. III) En todo orden de condición un condicionado supone una condición real, según el modo de realidad propio de cada orden de condición—axioma también analítico—. IV) En todo orden de condición, un condicionado supone una condición suficiente, simplemente suficiente o no necesitante—principio analítico, que no hace sino excitar el precedente—. V) En todo orden de condición, un condicionado supone la totalidad de sus condiciones—enunciado también analítico que explicita el anterior—. En rigor, pues, los dos últimos enunciados no son axiomas, sino conclusiones, y por eso tampoco son analíticos en sentido estricto, sino sólo en cuanto deducidos de premisas, que no implican más que axiomas analíticos sin ningún axioma sintético. Estos son los únicos axiomas, concernientes a lo incondicionado, que tengan valor absoluto en todo orden de condición. Los principios II-V se encuentran a veces bajo la etiqueta de "principio de razón suficiente". La aplicación más general de algunos de estos axiomas concierne a la totalidad de lo real como tal. Así, la totalidad de lo real—incluído lo posible—como tal es incondicionada en todos los órdenes posibles de condición (por los principios I y III).

Luego, como espécimen del alcance de este análisis general, se ensaya una aplicación somera al dominio de la eficiencia, con alusiones al dominio de la relación asimétrica general, que de suyo debe estudiarse antes que el de la eficiencia. He aquí los enunciados que se proponen o deducen y analizan: I) Toda realidad es o producida o no producida. II) Toda realidad producida deriva de una causa real. III) Toda realidad producida deriva de una causa real suficiente, plenamente suficiente, aunque no necesitante. IV) Toda realidad producida supone realizada la totalidad no causada de sus causas. V) Toda realidad producida deriva en última instancia de una o varias causas no producidas. (I-IV son principios analíticos, mientras que el V debe ser demostrado. Se da primero una demostración válida para el caso en que el conjunto de las causas de una realidad se suponga indiferentemente infinito o finito, y luego otra

para el caso sólo de ser finito.) VI) Toda realidad existe por sí—por consecuencia de su propia naturaleza—o no por sí. VII) Toda realidad deriva de un principio de existencia o toda realidad tiene una razón de ser. VIII) Todo existe por sí o por otro. IX) Todo término producido deriva en última instancia de uno o de varios términos existentes por sí. X) Todo ser existe por sí o deriva en última instancia de uno o de varios términos, que existen por sí. (Se afirma el carácter sintético del principio VII en la suposición de que sea indeductible, suposición que se plantea y discute, pero que se deja sin resolver. El carácter sintético implica que el segundo término, el predicado, dice *formalmente* algo distinto del primero.) Al fin se plantean y discuten los enunciados relativos a la contingencia, en número de ocho. En apéndice (pp. 35-41) se reafirma ampliamente, con J. Laminne y A. Grégoire contra F. Van Steenberghen, el carácter positivo de la noción de "por sí", la cual, por tanto, no es una idea negativa, formalmente idéntica a la de incondicionado, de no-dependiente sólo verbalmente diferente. Con todo, no se refiere a la idea de causalidad, sino representa una forma de condicionamento, que ofrece cierta analogía con la causalidad, pero que es esencialmente distinta de ella. *J. Echarri.*

DERISI, O. N.: *La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva real y divina* (ensayo antropológico). Sapientia, 3 (1948), 314-337.

La inmaterialidad es el constitutivo esencial de la inmanencia e intencionalidad propias del conocimiento. La inmaterialidad significa sobreabundancia del ser. La inmaterialidad perfecta o espiritualidad es el constitutivo específico de la actividad y del ser de la persona. La persona es una *inmanencia consciente de sí;* pero siempre *frente a la trascendencia en cuanto tal.* Es *alguien* frente a *algo* y en definitiva, *alguien* frente a *Alguien.* Sus actividades propias son la contemplación, la actividad libre moral y la actividad libre técnico-artística. La persona, por su misma esencia espiritual, se coloca frente a una triple trascendencia escalonada del ser, que no es ella: objetiva, mundana y divina, a la vez que correlativamente se posesiona de su propio yo o ser personal por la conciencia y la libertad. Aquí se trata ahora de estudiar el sentido de esta trascendencia, es decir, del objeto dado en la actividad espiritual de la persona en su triple gradación: de objeto, de ser real inmediato y de Ser divino, y de precisar las relaciones de estas tres trascendencias entre sí y con la persona. He aquí los resultados escalonados.

La trascendencia del objeto o esencia captada por la inteligencia no se mantiene aún como tal sin la trascendencia real o existencial, actual o posible, de la misma; es decir, que no es posible a la inteligencia humana aprehender la esencia sin referencia a su existencia actual o posible.

Desde la esencia, captada *primo et per se* o como objeto formal propio de la inteligencia, en las cosas materiales existentes, a través de la intuición sensible, es captada simultáneamente la existencia, que goza de supremacía ontológica sobre la esencia.

La trascendencia del ser contingentemente existente implica y se apoya en la existencia de Dios, que constituye la tercera y definitiva trascendencia ontológica.

La existencia o acto puro de Dios implica la perfección de la persona en grado infinito.

La tercera y suprema trascendencia del Ser divino, dada en el término de la vida intencional de la persona, se traduce, en última instancia, en la siguiente fórmula: una inmanencia finita de alguien frente y en presencia de la trascendencia de alguien, de la persona finita ante y en presencia de la persona infinita.

También la voluntad y demás actividades espirituales suponen y se sostienen en la triple trascendencia: objetiva, real y divina. Todos los caminos intencionales de la vida espiritual van a dar al Ser y Persona divina en cuanto verdad, bondad y belleza.

A la misma conclusión se llega por un análisis directo sobre el objeto formal de la inteligencia y de la voluntad, que sólo tienen sentido por su orientación trascendente a la verdad y bien en sí, que únicamente el Ser de Dios realiza plenamente.

La persona humana es, en definitiva, presencia de alguien frente a alguien. A través de la trascendencia del ser real finito circundante está frente a la trascendencia del Ser divino, y es por eso una intencionalidad *religiosa.*

La tragedia de la persona humana reside en que por su libertad puede perder la verdad, la bondad y la belleza divinas, para la que está hecha, por la verdad, la bondad

y belleza finitas. Pero cuando logra llegar a la tercera trascendencia por los caminos intencionales de su vida espiritual, logra la plenitud de la persona. La triple trascendencia, hacia la que se desplaya la persona por todos los senderos intencionales de su vida espiritual, se resuelve en última instancia en una *actitud religiosa* de la persona finita frente a la Persona infinita a través de la sacramentabilidad o significación de signo y mensaje de la trascendencia de la Persona divina que poseen las criaturas. No hay que detenerse en la primera y segunda trascendencia sin apurar las exigencias ónticas de ésta hasta el fin.

De lo contrario, sobreviene el sentimiento de soledad y desamparo, que embarga a la persona humana cuando se encierra en su inmanencia y hace definitiva la inmanencia de los seres creados sin lograr trascender su finitud y contigencia para integrarse en la trascendencia del Ser infinito y necesario, y encontrarse *en presencia* de la Persona divina, que con su infinitud trascendente desde el término intencional de su vida espiritual le confiere la plenitud de su propio ser personal. La soledad de la persona humana frente a la trascendencia es sólo resoluble por y en posesión de la infinita trascendencia divina, en cuya posesión su soledad se trueca en presencia y unión inefables. *J. Echarri.*

González Alvarez, Angel: *Posibilidad de la Teodicea como ciencia.* RevFil, 7 (1948), 283-311.

Definida la ciencia en cuestión como un conocimiento científico, especulativo, filosófico, metafísico, se investigan las diversas actitudes históricas y temáticas en torno a estas dos preguntas: *a*) ¿Es posible una ciencia de Dios? *b*) ¿Cómo es posible? o modalidad de su realización. A la primera cuestión responde negativamente el agnosticismo teológico: materialismo, sensismo, trascendentalismo; el primero eliminando positivamente la realidad espiritual de Dios; el segundo y tercero relegándola a lo inasequible, de lo que es inútil y vano pronunciarse en pro o en contra. Estas tres actitudes agnósticas tienen su raíz filosófica en un postulado noético, ya preludiado por Occam: la unicidad del conocimiento humano, cerrado en el marco de la intuición concreta sensible; desde este punto de enfoque el materialismo anula el "objeto" de la Teodicea, el sensismo desconoce la facultad en el "sujeto" capaz de alcanzarlo, el trascendentalismo imposibilita una viable "relación" del sujeto a aquel objeto. Precisadas ciertas nociones expuestas a confusión, como inmanencia y trascendencia, y asentando que una trascendencia "ontológica" no impide una inmanencia "noética", en cuanto objeto, se sale al paso de las aporías más serias, las de Kant, y se muestra que no es incompatible el objeto infinito y trascendente, Dios, con la finitud ontológica de nuestro entendimiento, que, en cuanto intelecto, es "universalidad ante el ser" (p. 302). A la segunda cuestión responden ciertas realizaciones insuficientes, la de Descartes y Malebranche, encastilladas en una intuición racional. "La verdadera vía de la Teodicea debe buscarse en el conocimiento intelectual abstractivo del ente común, desde el cual puede elevarse... a su primera causa extrínseca, Dios" (p. 305). El autor encara a continuación las aporías clásicas: *a*) La ciencia es de lo universal y abstracto y Dios no es lo uno ni lo otro. *b*) La ciencia es "cognitio per causas", y Dios no tiene causa. La última conclusión es que la Teodicea "es posible y existe bajo la modalidad científica de ser parte de la Metafísica" (p. 311). *L. M. G.*

Finlayson, C.: *El problema de Dios.* Sapientia, 3 (1948), 338-346.

El problema de Dios surge de una dimensión constitutiva de la esencia humana, abierta a las cosas y de la ontológica religación de la existencia. El "constitutivum formale" de Dios o su "esencia metafísica" es aquello que hace que Dios primariamente y *quoad nos* sea Dios y aquello que lo distingue esencialmente de la creatura. Esta cuestión, a la que la escolástica responde diciendo que el "constitutivum formale" de Dios es la aseidad, ha de ser ampliada en un territorio absolutamente general del ser. Desde el punto de vista de la línea entitativa como tal, del ente en común, de la esencia considerada en sí misma en cuanto "especificidad", tal constitutivo es la Aseidad. Desde el punto de vista de la esencia considerada formalmente como principio de operaciones o de acción, es el Pensamiento Actualísimo. Finalmente, desde el punto de vista de la superabundancia del ser, de la "gloria", es el Amor. *J. Solano.*

MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios.* RevFil, 7 (1948), 49-89.

Millán Puelles centra su estudio fenomenológico sobre la segunda serie de reflexiones que hace Descartes para deducir la existencia de Dios, en estrecha conexión con el problema crítico-metodológico, en el que se desenvuelve la primera prueba (origen divino de la idea de Dios), y más independientemente de la tercera prueba, la llamada ontológica (existencia de Dios contenida necesariamente en la noción de su esencia), que por sus afinidades idealistas ha gozado de un privilegio de actualidad en la filosofía moderna. La primera y la segunda pruebas proceden por la vía de la causalidad extrínseca; en realidad están mutuamente implicadas, y sólo un fino análisis definirá sus notas coincidentes y diferenciales. Ambas tienen como base común "un algo que puede ser definido como un conocimiento de la imperfección humana" (página 67). Pero en la primera es "saber que se duda"; en la segunda, "saber que se es imperfecto". Son, pues, distintos puntos de partida, aunque coinciden en su último sentido. Ni deben ser separados, sino entendidos como complementarios (p. 70). Aislada así la segunda prueba en su circunscripción propia, cuyo comienzo dialéctico-experimental puede definirse: "carezco de aquellas perfecciones que conozco en la idea de Dios", o mejor: "conozco perfecciones, las divinas, de que me reconozco carente" (página 59), se analiza su validez probativa. El intento de trascender el sujeto insuficiente por la vía causal, queda desvirtuado y frustrado por la "retorsión subjetivista", que afecta al proceso cartesiano. Reducido el sujeto a pura "res cogitans", queda absorbido el "tener" físico por el "tener" psíquico, intencional, con indebidas derivaciones metafísicas. Y no es que el yo pensante no pueda ser un camino legítimo de trascendencia, sino que Descartes lo sitúa en un "plano noético" subjetivista, en el que es imposible traspasar la frontera del yo y sus pensamientos. *L. M. G.*

SIWEK PAUL, S. L.: *L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza.* RevUnOtt, 18 (1948), 113-131, 170-183.

A. Exposición de la doctrina de Espinosa. La existencia de Dios, según el vulgo. Este comete un error de método al querer subir a Dios partiendo de lo sensible y, sobre todo, del milagro, cuando más bien hay que probar la existencia de Dios por un conocimiento claro y distinto de las cosas.

B. Espinoza rechaza después las cinco vías de Santo Tomás, y establece sus propios argumentos *a priori*, que son los siguientes: *a*) La idea clara y distinta de Dios; él es un ser infinito, que incluye todas las perfecciones y, por tanto, la existencia... *b*) Nada se puede afirmar ni negar sin razón. Si no hay razón para negar la existencia de un ser, éste existe necesariamente; mas no hay ninguna razón para negar la existencia de Dios; luego Dios existe necesariamente. *c*) Poder existir es una fuerza. A más realidad corresponde más fuerza de existir; luego a una realidad infinita corresponde fuerza infinita de existir, o sea que existe necesariamente.

C. Aduce, además, muchos argumentos *a posteriori*, que son: *a*) El contenido de nuestras ideas tiene que tener una causa en que la realidad se encuentre formal o eminentemente; mas en nosotros hay la idea de Dios. Luego existe la realidad causa de esa idea. *b*) Nosotros duramos en nuestro existir; mas nosotros no somos la causa suficiente de esa existencia perseverante; luego la causa ha de ser otro ser que se conserve a sí mismo y sea necesario en el existir. *c*) Nosotros existimos necesariamente. Existir es un poder. Si Dios no existiese cuando nosotros existimos, el ser infinito tendría menos poder que el ser finito. Luego Dios existe necesariamente.

En las páginas 170-183 el autor refuta adecuadamente el argumento ontológico, y todos los otros argumentos *a priori* y *a posteriori como faltos de todo fundamento.*

S. G. Nogales.

BANDERA, ARMANDO, O. P.: *Ciencia de Dios y objetos futuribles.* CT, 75 (1948), 273-292.

No existen los futuribles como categoría especial distinta de lo real y de lo posible; y, por consiguiente, no hay lugar para una ciencia *media* divina distinta de la de visión y de simple inteligencia. Para la demostración de esta tesis pasa revista el autor a los argumentos que en favor de los futuribles aducen los molinistas, según los trae Suárez: de S. Escritura, de SS. PP., de Teólogos y de razón. En el de Escritura examina prin-

cipalmente los dos célebres pasajes de Mat., XI, 21, y el de I Sam, XXIII, 9, y dice, según la nueva doctrina de los géneros literarios ya oficialmente consagrada por la Iglesia, esos pasajes escriturísticos no son sino la expresión enfática y oratoria de una verdad vulgar. Así cuando Cto. dice a Betsaida y Corozain que Tiro y Sidón se hubiesen convertido, él no lo sabe; lo dice como lo podía decir cualquier celoso predicador de entre nosotros; es una expresión oratoria por contraposición de la perversidad y dureza de las dos ciudades. A lo más Cto. conoce la posibilidad de la conversión de Tiro y Sidón como cualquiera de nosotros. Y cuando Dios dice a David que Saúl bajará a la ciudad de Ceila, y que sus moradores le entregarán a Saúl, y esto de modo categórico, propiamente Dios no lo sabe; conoce sólo la posibilidad de esta bajada y traición de los ceilitas, dadas las malas disposiciones que tienen contra David. Al hablar Dios así a David lo que quiere decir es que se prevenga contra ellos. De la misma manera explica los demás textos aducidos por los molinistas.

De la prueba de razón basada en la necesidad de la ciencia media para el gobierno de la Providencia divina, dice que lleva una buena dosis de antropomorfismo, "concibe la providencia divina al modo de la humana". La otra prueba molinista de que el futurible tiene verdad determinada peca del mismo antropomorfismo. No hay tales verdades futuribles para Dios: son maneras humanas de expresar una posibilidad. "Cualquier posible puede convertirse en futurible con la sola aplicación de una fórmula gramatical. Lo posible por su misma noción excluye la repugnancia a ser; luego llegaría a ser, si se pusieran las circunstancias conducentes a su existencia". De modo que puestas estas condiciones necesariamente el posible será realidad: [mas de esta manera gramatical se habrán explicado los futuribles, pero se habrá acabado con la libertad]. *B. Pérez Argos.*

SAURAS, EMILIO, O. P.: *La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico.* CT, 86 (1949), 53-85.

Prescindiendo de los temas teológicos, indicaremos las enseñanzas filosóficas que aquí se contienen. *¿Es inmutable la filosofía escolástica o la hemos de actualizar hasta el punto de abandonar la antigua filosofía?* La razón de dudar es porque la Filosofía ha de ser para los hombres que ahora viven, y en los hombres que ahora viven hallan eco las filosofías de tipo evolucionista, historicista o vitalista, o las de tipo subjetivista, no la filosofía de la verdad objeto y verdad inmutable y esencial.

La actitud que hemos de tomar ante la filosofía escolástica no es la de considerarla como caducada, ni se ha de cultivar con interés meramente histórico, ni se ha de yuxtaponer meramente a ella las verdades que ahora se han descubierto; la actitud que se ha de tomar es la evolución progresiva y asimilativa. Por la evolución se desarrollan los principios y verdades antiguos para descubrir nuevas consecuencias y aplicaciones; y por la asimilación hemos de dar mucha atención a los problemas subjetivos que intervienen en el conocimiento sin cambiar en nada la verdad objetiva. De esta manera podremos inculcar cómo se ha desarrollado el tesoro de verdades conocidas y el modo de conocerlas, la importancia que tiene la historia en el conocimiento profundo de los problemas eternos, cómo la verdad conocida es alimento del entendimiento y cómo esas verdades han de influir en el sentimiento, y en la voluntad, y en la acción y en la vida toda. El cultivar así la Filosofía nos dará ocasión para usar los términos de evolución, y de progreso, y de historicismo, y de vitalismo de la verdad, palabras que tanta seducción causan en los lectores modernos.

Para justificar estas miras de una Filosofía eterna hay que advertir que en la verdad hay tres elementos: el objetivo, la traducción del objeto dentro de mi entendimiento para entenderla yo, y la traducción en fórmulas para comunicarla a otro. El elemento objetivo ha de quedar inmutado, porque el entendimiento obedece al objeto. La traducción interna para entenderla yo puede cambiar según la índole y la capacidad intelectual de cada uno; y la fórmula se puede cambiar para poderla comunicar a otros. De esta manera la verdad queda intacta e inmutable, y la parte subjetiva puede estar sometida a cierto cambio. *J. Hellín.*

RUYER, RAYMOND: *Dieu-Personne et Dieu-Tao.* RevMetMor, 52 (1947), 141-157.

En Europa se dan dos interpretaciones opuestas de la realidad: la teológica y la positivista. La primera recurre a una *Voluntad personal;* la segunda no admite más

que la *acción automática* de las leyes. El A. sostiene que llegar a una concepción menos diferenciada constituiría un verdadero progreso filosófico (p. 141 ss.). [Es claro que ni una *Voluntad personal,* cuya acción no deje lugar al ejercicio de las leyes naturales, ni un puro mecanicismo materialista pueden explicar satisfactoriamente el mundo en que vivimos; pero cabe la verdadera *explicación teológica*: el mundo exige, como razón última y adecuada el Ser personal, *no como razón próxima.]*

Un examen detenido de las cosas [así lo cree el A.] nos hace ver cómo, a medida que pasamos del mundo puramente material (en que aquella oposición está en su grado máximo) al mundo económico, biológico, espiritual y moral, cambia el aspecto de la ley y aquella oposición tiende a desaparecer. Esto aparece claro [!] en el mundo espiritual y moral. En este mundo existe evidentemente un orden, un automatismo; pero este automatismo es muy distinto del material. Para explicar las reacciones que en este mundo se dan, v. gr., remordimientos, etc., tan pueril sería recurrir a un Dios personal [de acuerdo, ordinariamente hablando, si se trata únicamente de una explicación inmediata e inadecuada, pero no, si de la última y adecuada. Digamos, con todo, de paso que no parece mucho más serio hablar de las "reactions-réponses du monde, ou de *l'âme du monde,* à nos actes spirituels". El subrayado es nuestro], como recurrir a leyes fisiológicas. Aquí sentimos un orden divino [?], aunque nos resulte igualmente inadecuado quererlo definir como una Persona o como un Orden. A este Orden-Persona [!] el A. lo llama Tao (pp. 142-146).

Tao tiene algo de infaliblemente justo. En el orden espiritual se dan leyes de acción y reacción. En el orden moral se da una ley análoga a la ley de la composición de los movimientos en el orden físico. Nuestros actos parecen más bien provocar respuestas que provocar efectos. La libertad absoluta nos está vedada: no es posible escapar del orden moral, como no es posible escapar del espacio (pp. 145-148).

Esta noción de Tao, añade el A., permite unificar aquellas dos cosas que llenaban a Kant de veneración: el cielo estrellado y la ley moral. En realidad se da verdadera continuidad entre el orden físico y el moral [!]. La primacía está, con todo, en este último. La clave del sistema del mundo es la regulación por el "optimum" o por el Bien de tipo platónico o más exactamente por el Tao (pp. 149 y ss.).

Finalmente se pregunta el A.: ¿Por qué no hemos de admitir un Dios personal? ¿El Tao no postula a Dios? La respuesta del A. es negativa. Razón: porque viviendo en un Orden como el nuestro nos expondríamos a no imaginar más que un ídolo y a parecernos que es injusto (pp. 150-155). [Las *dysteleologiae negativae* que puedan señalarse, no quitan el orden que realmente existe—como el mismo A. admite—, el cual postula una explicación que no puede ser, en última instancia, más que un Ser personal. Digámoslo brevemente: el orden es suficientemente grande para postular un Ordenador, y suficientemente pequeño para que con El podamos confundirle. Por lo demás, no hay peligro alguno de idolatría, ni de afirmaciones blasfemas, si se atiende a que este mundo no es término, sino sólo camino, y a que no es mucho que un ser tan imperfecto en su esencia y tan limitado en el tiempo, como es el hombre, no siempre perciba todo el alcance de los planes de Dios]. No hay, concluye el A. (que pretende consolarnos de sus afirmaciones), ni Providencia, ni milagros (pp.155-157). *J. Sauret.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1947 (*)

FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

326 **García Morente** (Manuel) y **Zaragüeta** (Juan): Fundamentos de Filosofía o Historia de los Sistemas filosóficos. 2.ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 632 pp.

327 **Marías** (Julián): Introducción a la Filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1947, XI-462 pp. (Manuales de la Revista de Occidente).

328 **Zaragüeta** (Juan): Una nueva "Introducción a la Filosofía", Rev Fil, 6 (1947), 297-329.

329 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Fundamentos de Filosofía. Murcia, 1947, 397 pp.

330 **Simmel** (George): Problemas fundamentales de la Filosofía. Traducido por S. Molinari y E. Schulzen. Buenos Aires, 1947.

331 **Rubert Candáu** (José María): ¿Qué es Filosofía? Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 253 pp.

332 **Frondizi Risieri**: ¿Qué es Filosofía? Universidad de San Carlos (Guatemala), n. 9 (1947), 27-45.

333 **Robles** (Oswaldo): Propedéutica filosófica. Curso de Introducción general a la Filosofía. 2.ª ed. México, 1947, 296 pp.

334 **Finlayson** (Clarence): Un programa de Filosofía. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 21 (1947), 491-517.

335 **Elejalde Toro** (Hernando): Minutas de Filosofía. Univ. de Antioquia (Medellín), 21 (1947), 519-32.

336 **D'Ors Rovira** (Eugenio): El secreto de la Filosofía. Barcelona, Editorial Iberia, 1947, 407 pp.

337 **Guzmán Renshaw**: Filosofía de la Filosofía. Madrid, Edit. Bibliográfica Española, 1947, 85 pp.

338 **Gaos** (José): La Filosofía de la Filosofía y la Historia de la Filosofía. México, Edit. Stylo, 1947.

339 **Angrand** (C.) y **Garandy** (R.): Curso elemental de Filosofía. Traducido por R. Warschaver. Buenos Aires, 1947.

340 **Rubio Fernández** (Emiliano): Esquemas y definiciones principales de Lógica, Psicología y Etica. Madrid, 1947, 54 pp.

341 **Huxley** (Aldous): La filosofía perenne. Trad. por C. A. Jordana. Buenos Aires, 1947.

---

* La primera parte de esta "Literatura" del año 1947, que recogía los estudios sobre historia de la filosofía, se publicó en el número anterior, pp. 255-268.

342 — — Ciencia, libertad y paz. Trad. por A. F. Sosa. Buenos Aires, 1947.
343 **Moulton** (F. R.) y **Schiffers** (J. J.): Autobiografía de la Ciencia. Traducido por F. A. Delpiane. México, 1947, XV-644 pp.

Lógica y Epistemología. Filosofía matemática.

Estudios históricos: *supra*, nn. 52, 77, 103, 134, 136, 138, 178, 256, 263.

344 **Casanovas** (Agustín): Teoría del conocimiento. Ontología. Barcelona, Edit. Barna, 1947, 149 pp.
345 **García Solano** (Andrés Avelino): De la Filosofía del conocimiento. Anales de la Univ. de Santo Domingo (1947), 91-108.
346 **Rubio Fernández** (Emiliano): Teoría del conocimiento, seguida de un breve vocabulario filosófico. Madrid, 1947, 99 pp.
347 **Carreras Artáu** (Joaquín): Teoría del conocimiento y Ontología. 6.ª ed. Barcelona, Edic. Alma Mater, 1947, 296 pp. (Elementos de la Filosofía Aristotélico-escolástica, II).
348 **Cuesta** (Salvador), S. J.: Tabla de teorías epistemológicas. (Soluciones al problema lógico-ontológico). PENSAMIENTO, 3 (1947), 483-88.
349 **Dávila** (Julio), S. J.: Crítica, 2.ª ed. México, Buena Prensa, 1947, 306 pp.
350 **Hernández Chávez** (J.): Lógica. 2.ª ed. México, Edit. Jus, 1947, 267 pp.
351 **Carnap** (Rudolf): La antigua y la nueva lógica. Letras (Lima), primer cuadrimestre (1947), 90-108.
352 **Belgodere** (F. J. Z.): Retorno a la Lógica clásica. (Síntesis total contra el subjetivismo). México, 1947.
353 **Enriques** (F.): Problemas de Lógica. Trad. por L. Scheinkestel. Buenos Aires, 1947.
354 **Allende Lezama** (Luciano): Los Elementos. Epistemología y Metodología de las Ciencias. Teoría del pensamiento y del lenguaje. Notas de A. Asti Vera. Buenos Aires, 1947.
355 **Laplace** (Pierre Simon): Ensayo filosófico sobre las probabilidades. Trad. y notas de A. B. Besio y J. Banfi. Buenos Aires, 1947.
356 **Hadamard** (Jacques): Psicología de la invención en el campo matemático. Trad. por L. A. Santaló Sors. Buenos Aires, 1947.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 26, 64, 76, 99, 138, 143, 144, 165, 226, 228, 230, 286.

357 **González Alvarez** (Angel): La vía de acceso a la Metafísica como procedimiento para ganar su esencia. GiordiMet, 2 (1947), 373-88.
358 **Sepich Lange** (Juan R.): ¿Qué es Metafísica? GiordiMet, 2 (1947), 436-38.
359 — — Determinación y alcance del saber metafísico. GiordiMet, 2 (1947), 114-29.
360 — — Constitución y alcance de la Metafísica. RevFil, 6 (1947), 473-93.
361 **Rubio Fernández** (Emiliano): Metafísica general. Ontología. Madrid, 1947, 69 pp.
362 **García Vieyra** (O. P.): Ontología de la existencia. Sapientia, 2 (1947), 227-38; 344-50.
363 **Martínez Gómez** (Luis), S. J.: Existencia y Metafísica. Horizonte metafísico de la existencia en la moderna y en la antigua filosofía. PENSAMIENTO, 3 (1947), 131-46.

364 **Millán Puelles** (Antonio): El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C. S. I. C., Instit. Luis Vives, 1947, 194 pp.
365 — — Lugar fenomenológico del ser ideal. RevFil, 6 (1947), 417-36.
366 **Francella** (Osvaldo), S. S.: Descenso lógico-metafísico del ente trascendente al individuo. Sapientia, 2 (1947), 153-76.
367 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: La fórmula del principio de contradicción. PENSAMIENTO, 3 (1947), 275-300.
368 **Luaces** (Miguel), S. V. D.: Reflexiones sobre el principio de individuación. Ciencia y Fe, nn. 9-10 (1947), 97-100.
369 **Viana** (Félix de): La metafísica de los seres y la metafísica de los gérmenes. RevFil, 6 (1947), 717-29.
370 **Giordani** (Igino): Dios. Trad. por J. G. de Luaces. Barcelona. Ediciones Ave, 1947, 336 pp.
371 **Hellín** (José), S. J.: En torno al problema de Dios. PENSAMIENTO, 3 (1947), 469-83.
372 **Berraz** (Manuel Augusto): La primera prueba tomista de la existencia de Dios. Sapientia, 2 (1947), 263-68.
373 **Simón** (Jesús): A Dios por la ciencia. Estudios científico-apologéticos. 4.ª ed. Barcelona, Edit. Lumen, 1947, 314 pp.
374 **Iglesias** (Eduardo), S. J.: El concurso divino en los actos sobrenaturales, Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 44-64.
375 — — La operación de Dios en la operación de la creatura, Ciencia y Fe, nn. 9-10 (1947), 34-57.
376 **Hellín** (José), S. J.: Operación de Dios en las criaturas. RazFe, 136 (1947), 120-22.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos *supra*, nn, 28, 229, 231, 255, 257.

377 **Fustagueras** (Juan, Emilia): Ciencias cosmológicas (Ciencias de la Naturaleza). Primer curso. Barcelona, 1947, 165 pp.
378 **Aldama Herrero** (Ricardo): Ciencias cosmológicas. 2.º curso. 3.ª edición. Barcelona, Edit. Barna, 1947, 172 pp.
379 **Palacios** (Julio): Esquema físico del mundo, Madrid, 1947, 189 pp.
380 **Haldane** (J. B. S.): Mundos posibles. Trad. por J. G. Luaces. Barcelona, Edit. José Janés, 1947, 217 pp.
381 **Puigrefagut** (Ramón), S. J.: Una nueva Filosofía de la ciencia física. PENSAMIENTO, 3 (1947). 427-443.
382 **Vallejos M. A.** (Raúl): La física moderna y A. Einstein. Univ. de Antioquia (Medellín), 21 (1947), 99.
383 **Sales Vallés** (Francisco de A.): Contribución al estudio de una ley de probabilidad. (Primera ley de errores de Laplace), Barcelona, C. S. I. C., Semanario Matemático, 1947, 76 pp.
384 **Palacios** (Julio): De la Física a la Biología. Madrid, Publicaciones Insula, 1947, 143 pp.
385 **Montalenti** (Giuseppe): Iniciación a la Biología. Trad. por J. G. de Luaces. Barcelona, Edit. Apolo, 1947, 317 pp.
386 **Pujiula** (Jaime), S. J.: La finalidad en el reino de la vida. PENSAMIENTO, 3 (1947), 87-90.
387 **Termes Ros** (Pablo): La evolución y el origen del cuerpo humano. RevEspTeol, 7 (1947), 399-412,
388 **Meléndez Meléndez** (Bermudo): La hipótesis trasformista. Revista Univ. de Oviedo, Facultad de Ciencias, 8 (1947), 5-39.
389 **Andérez** (Valeriano), S. J.: ¿La opinión transformista en crisis. RazFe, 136 (1947), 207-28.

390 — — Una nueva teoría evolucionista: Evolucionismo regresionista. PENSAMIENTO, 3 (1947), 329-51.
391 **Obermaier** (Hugo) y **García y Bellido** (Antonio): El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad. 4.ª ed. corregida y aumentada. Madrid, Revista de Occidente, 1947, 350 pp.
392 **Morgan** (Jacques de): La humanidad prehistórica. Trad., notas y adaptación por L. Pericot García y J. San Valero Aparisi. Barcelona, Edit. Cervantes, 1947, XXXVII-421 pp.
393 **Lumbreras** (Pedro), O. P.: Cuándo el salvaje llega al uso de la razón. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 84-128.
394 **Rocamora** (Pedro): Retorno al tema del hombre. RevNacEduc, 7 (1947), 38-49.
395 **Schewington** (Charles): El hombre en su naturaleza. Trad. por J. Sopeña Broncompte. Madrid, Edit. Alhambra, 1947, 509 pp. (Filosofía de la Biología).
396 **Wyss** (Walter): Cuerpo y espíritu. Sus relaciones fisiológicas y clínicas. Trad. por J. González-Campo de Cos. Barcelona, Editorial Manuel Martín, 1947, 155 pp.
397 **Pende** (Nicola): Tratado de biotipología humana individual y social, con aplicaciones a la Medicina preventiva, a la Clínica, a la Política biológica y a la Sociología. Trad. por D. Boccia y A. Rossi. Barcelona, Edit. Salvat, 1947, XI-597 pp.
398 **Haldane** (J. B. S.): La desigualdad del hombre y otros ensayos. Traducido de la 2.ª ed. inglesa por B. R. Hopenhaym. Buenos Aires, 1947.
399 **Civera** (Marín): Presencia del hombre. Prólogo de R. Altamira. México, 1947, 284 pp.
400 **Leland E.** (Hinsie): El hombre como persona. Introducción a la medicina psicosomática. Trad. por J. Guijosa Pernús. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 283 pp.
401 **Cuesta** (Salvador), S. J.: La "ensidad" y la "racionalidad" como constitutivos de la persona. Su valoración en los diversos sistemas filosóficos. Sus derivaciones en las ciencias antropológicas y sociales. PENSAMIENTO, 3 (1947), 59-76.
402 **Mottram** (V. H.): Las bases físicas de la personalidad. Trad. por E. Dukelsky. Buenos Aires, 1947.
403 **Boisselot, Duthoit, Vialatoux, Biot:** Dignidad de la persona humana. Trad. por H. González Uribe. México, 1947, 248 pp.
404 **Goenaga** (José), S. J.: Abolición y restauración del hombre. Ecclesia, marzo (1947), 235-36; 247.
405 **Delgado** (Alejandro): A través de mis lentes. Estudio psicológico del hombre actual. 2.ª ed. Buenos Aires, 1947.
406 **Caba** (Pedro): Los sexos, el amor y la historia. Tentativa de una nueva interpretación del hombre. Barcelona, Edic. S. L. C., 1947, XXX-653 pp.
407 **Ferrater Mora** (José): El sentido de la muerte. Buenos Aires, 1947.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 53, 66, 72, 74, 82, 94, 101, 103, 104, 126, 130, 249, 260, 262, 294.

408 **Millán** (Enrique y María): Manual de Psicología. 4.ª ed. Santander, Edit. Cantabria, 1947, 266 pp.
409 **Veld** (James van der): Cuestiones de Psicología. Madrid, C. S. I. C., Instituto San José de Calasanz, 1947, 106 pp.
410 **Molina** (Enrique): De lo espiritual en la vida humana. 2.ª ed. Santiago de Chile, Edit. Nascimento, 1947, 230 pp.

411 **Saco** (Gustavo): Ensayo sobre el pensamiento espontáneo y reflexivo. Lima, 1946, 115 pp. (Ediciones del Seminario de la Facultad de Letras.) UnivPontBol, 13 (1946-47), 72-77.
412 **Betancur Arias** (Carlos): La vida de la razón y la vida de la inteligencia.
413 **Alejandro** (José María), S. J.: Gnoseología de lo singular según Suárez. PENSAMIENTO, 3 (1947), 403-25.
414 **Palmés** (Fernando María), S. J.: La teoría de la forma (Gestalttheorie). PENSAM.ENTO, 3 (1947), 29-57.
415 — — La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista. PENSAMIENTO, 3 (1947), 147-71.
416 **Laburu** (José Antonio de), S. J.: El poder de la voluntad en la conducta del hombre. Montevideo, Edit. Mosca Hermanos, 1947, 249 pp.
417 **Carranza** (Luis E.), S. J.: La libertad. Sus aspectos metafísico, psicológico y ético. Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 65-81.
418 **Adrián** (E. D.): Las bases de la sensación. La actividad de los órganos de los sentidos. Serie de psicología normal y patológica. Volumen V. Versión española de la reimpresión inglesa de 1934, por F. Grande Covián. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 110 pp. (Monografías de Psicología normal y patológica, 5).
419 **Ancochea**: El punto de vista experimental en la psicología del niño difícil. Aportaciones a la problemática de la metodología psiquiátrica. Barcelona, 1947, 30 pp.
420 **Arvesu Gasset del Castillo** (Federico): La virilidad y sus fundamentos sexuales. Buenos Aires, Edit. Huarpes., 1947, 130 pp.
421 **Baeza Aznar** (Gumersindo): Interpretación de los sueños. Barcelona, Edit. Alas, 1947, 32 pp.
422 **Barbado** (Manuel), O. P.: La teoría factorial de Spearman. RevFil, 6 (1947), 179-221.
423 **Baudouin** (Charles): ¿Qué es la sugestión? Exposición histórica y crítica. Introducción a la psicología de la sugestión y de la autosugestión. Barcelona, Edit. Victoria, 1947, 144 pp.
424 **Bonaventura**: Introducción al psicoanálisis. Trad. por G. de Luaces. Barcelona, Edit. Apolo, 1947, 319 pp. (Manuales de iniciación Apolo).
425 **Bruyère** (Juan de la): Los caracteres. Edición bilingüe. Trad. por L. R. Cuéllar. México, 1947, 334 pp.
426 **Bühler** (Charlotte): La vida psíquica del adolescente. Trad. por S. Krebs. Buenos Aires, 1947, 225 pp.
427 **Charloteaux** (Jean): Tratado de radiestesia física. Trad. por S. R. Andréu. Barcelona, 1947, 261 pp.
428 **Degkwitz** (R.): Tratado de pediatría. 2.ª ed. Barcelona, Edit. Labor, 1947.
429 **Deutsche** (Helene): La psicología de la mujer. Trad. por F. Jiménez de Asúa. Buenos Aires, 1947.
430 **Durán** (Antonio Román): ¿Existe como una entidad psiquiátrica independiente la locura moral? Universidad de San Carlos (Guatemala), 8 (1947), 107-112.
431 **Erismann** (Th.): Psicología aplicada. 4.ª ed. Barcelona, Edit. Labor, 1947.
432 **García de Fígar** (Antonio): Educación pasional de la juventud. Madrid, Edit. bibliográfica española, 1947, 175 pp.
433 — — Las etapas del amor. Madrid, E. P. E. S. A., 1947, 197 pp.
434 **García de Pruneda** (Salvador): El arte de mandar. (Psicología del hombre español a través de cincuenta años de experiencia militar.) 1947, 20 pp.
435 **Garmendia de Otaola** (A.), S. J.: Color y afectividad, según los tests de Rorschach. RevEspPed, 5 (1947), 341-61.

436 **Germain** (José): Ensayo de un test perceptivo de la inteligencia. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 256-64.
437 **Guera y T. Sang** (A.): Test en clínica psiquiátrica. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 409-19.
438 **Guillaume** (Paul): La psicología de la forma. Trad. por A. Beret. Buenos Aires, 1947.
439 **Gutiérrez-Noriega** (Carlos): Importancia de la Psicología y de la Psiquiatría en la formación de la personalidad. Lima, Edit. Lumen, 1946.
440 **Ibarrola Monasterio** (Ricardo): Tiempo y ritmo en psicología. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 480-85.
441 **Klauser** (S.): El espejo de ti mismo. Juego psicológico para conocer el propio carácter y el de nuestros amigos. 7.ª ed. Barcelona, Edit. Surco, 1947. 249 pp.
442 **Kretschmer** (Ernst): Constitución y carácter. Barcelona, Edit. Labor, 1947.
443 **Mallart** (José): Condiciones psicológicas de la lectura funcional. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 421-48.
444 **Marco Merenciano** (F.): Fronteras de la locura. (Tres personajes de Azorín vistos por un psiquiatra). Valencia, 1947. 228 pp.
445 — — Psicopatología de la adolescencia. Valencia, Edit. Metis, 1947. 215 pp.
446 **Marías** (Julián): La existencia de un estado puramente afectivo. (Paseo por el Luxemburgo con Royer-Collard.) RevPsicGenAplic, 2 (1947), 227-39.
447 **Meseguer** (Pedro), S. J.: Corrientes actuales de psiquiatría. RazFe, 136 (1947), 410-26.
448 **Muñoz Pérez-Vizcaíno** (Jesús), S. J.: La sugestión y los Ejercicios Espirituales. Manresa, 19 (1947), 168-88.
449 **Obrador Alcalde** (S.): Las modernas intervenciones quirúrgicas en psiquiatría. Prólogo de J. J. López Ibor. Madrid, Edit. Paz Montalvo, 1947. 103 pp.
450 **Olivares** (Eugenio): Tratado de Psicopatología de la infancia para médicos y educadores. Madrid, Edic. Nueva Época, 1947. 236 pp.
451 **Pérez Creus** (Juan): Orientación y selección profesional. Madrid, Edic. La Abeja, 1947. 301 pp.
452 **Ponce** (Aníbal): Problemas de la psicología infantil. Buenos Aires, 1947.
453 **Ras** (Matilde): El retrato grafológico en seis lecciones. Madrid, Edit. Casa Goñi, 1947. 60 pp.
454 **Sargant** (William) y **Slatter** (Eliot): Métodos somáticos de tratamiento en psiquiatría. Trad. por J. B. Iraeta. Madrid, Espasa-Calpe, 1947. 252 pp.
455 **Schneider** (K.): Problemas de patopsicología y psiquiatría clínica. Madrid, Edic. Morata, 1947. 95 pp.
456 **Sesma** (Fernando): La brújula psíquica. Madrid, Edic. siglo XX. 183 pp.
457 **Stirnimann** (F.): Psicología del recién nacido. Trad. por D. Alsina. Barcelona, Edit. Miguel Servet, 1947. 102 pp.
458 **Vaca** (César), O. S. A.: Guías de almas. Barcelona, E. P. E. S. A., 1947. 308 pp.
459 — — El psicoanálisis y la dirección espiritual. RevEspir, 6 (1947), 127-37.
460 — — El problema de lo inconsciente psicológico según Freud. (Psicoanálisis y dirección espiritual). RevEspir, 6 (1947), 415-27.
461 **Vallejo Nájera** (Antonio): Biotipología. Valencia, Edit. M. Usón, 1947. 162 pp.
462 **Veronelli** (Carlos A.): Tests mentales: significado, uso y valor. Buenos Aires, 1947.

463 **Voronoff** (Serge): Pensamiento y amor en los animales y en el hombre. Trad. por M. A. Colomar. Barcelona, Edit. Victoria, 1947. 146 pp.
464 **Wirtz** (Hans): Del eros al matrimonio. Madrid, Edic. Studium de Cultura, 1947. 280 pp.
465 **Zaragoza** (José): Ensayos de medida del rendimiento en la enseñanza de la lectura. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 241-53.

Etica general. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra* nn. 19, 54, 60, 105, 107, 109, 117, 131, 264, 295.

466 **Huamán** (Miguel Angel): Etica. Curso para el 5.º año de media. Huarás (Perú), 1947. 40 pp.
467 **Arrequi** (Antonio M.ª), S. J., y **Zalba** (Marcelino), S. J.: Compendio de Teología Moral. 2.ª edic. castellana. Bilbao, El Mensajero, 1947. 842 pp.
468 **Bulnes** (J. P.), S. J.: La filosofía del deber. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1947, 290 pp. (Colección de Filosofía y Pedagogía).
469 **Ortúzar** (Martín), O. de M.: La beatitud en la teología contemporánea. Estudios (PP. de la Merced), 3 (1947), 391-401.
470 — — Significado de la razón concreta o práctica. Estudios (PP. de la Merced), 3 (1947), 314-48.
471 **Derisi** (Octavio Nicolás): El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral. RevFil, 6 (1947), 647-79.
472 **Millán Pérez** (Enrique): Derechos y deberes del hombre. 2.ª parte. El derecho. Programa-síntesis. 3.ª ed. Santander, 1947. 160 pp.
473 **Cossío** (Carlos): Norma, direito e filosofía. Univ. de Coimbra, Boletim da Faculdade de direito, 23 (1947), 76-105; 205-71.
474 **Ibáñez** (J. A.): Revelación, filosofía y derecho. Información Jurídica, julio-agosto (1947).
475 **Lozano Muñoz** (José): Sofismas morales, políticos y jurídicos. Buenos Aires, 1947.
476 **Marañón** (Gregorio): Vocación y Etica y otros ensayos. 3.ª ed. revisada y aumentada. Madrid, Espasa-Calpe, 1947. 239 pp,
477 **Caillois** (Roger): El arte y la moralidad. Cuadernos Americanos (México), sept-oct. (1947).
478 **Laso** (Benito): El poder de la fuerza y el poder de la ley. Lima, Edic. Hora del hombre, 1947. 92 pp.
479 **Preciado Hernández** (Rafael): Lecciones de filosofía del derecho. México, 1947. 271 pp.
480 **Ebenstein** (William): La teoría pura del derecho. Trad. por J. Malagón y A. Pereña. México, 1947.
481 **Moto Salazar** (Efraín): Elementos de derecho. México, 1947.
482 **Mans Puigarnau** (Jaime M.): Los principios generales del derecho. Repertorio de reglas, máximas y aforismos jurídicos con la Jurisprudencia del Tribunal Supremo de Justicia. Barcelona, Edit. Bosch, 1947. LXX-531 pp.
483 **Espín Casanovas** (Diego): El derecho natural y la moderna Metodología. Madrid, Centro de Estudios Universitarios, 1947. 22 pp.
484 **Carrillo** (Rafael): Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho. Bogotá, Edic. Univ. Nac. de Colombia, 1947.
485 **Alvarado Sánchez** (Jerónimo): La escuela histórica en la filosofía del derecho. La Revista del Foro (Lima), nn. 4-12 (1946), 219-40.
486 **Ballesteros** (Pío): Las últimas evoluciones del derecho. Derecho social y derecho económico. Rev. Gen. de Legislación y Jurisprudencia, 13 (1947), 336-41.
487 **Castán Tobeñas** (José): Teoría de la aplicación e investigación del derecho. (Metodología del derecho privado positivo). Madrid, Edit. Reus, 1947. 424 pp.

488 — — Aplicación y elaboración del derecho. Rev. Gen. de Legislación y Jurisprudencia, 13 (1947), 5-56.
489 — — Las diversas escuelas jurídicas y el concepto del derecho. Madrid, Instit. Edit. Reus, 1947. 131 pp.
490 **Cossío y Corral** (A. de): La concepción anglosajona del derecho. Rev. de Derecho Privado, 31 (1947), 233-54.
491 **Rojina Villegas** (Rafael): Teoría general de los derechos reales. 2 tomos. México, 1947. XIII-368 y 424 pp.
492 — — Teoría jurídica de la conducta. México, Edic. Botas, 1947. 260 pp.
493 **R. bleda Olís** (S. J.): La nulidad del acto jurídico. Su teoría en los Códigos civiles francés, italiano, español y especialmente en el Código de Derecho Canónico. Comillas, Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", 1947, 186 pp.
494 **Rocamora Valls** (Pedro): Libertad y voluntad en el derecho. Prólogo de U. Alvarez. Madrid, 1947. 240 pp.
495 **Lampue** (Pedro): La noción de acto jurisdiccional. Trad. y notas de J. Toral Moreno. México, 1947. 143 pp.
496 **Heinitz** (Ernst): El problema de la antijuridicidad material. Trad. por R. Goldschmidt y R. C. Núñez. Univ. Nac. de Córdoba (Argentina), 1947. 197 pp.
497 **López Rey Arrojo** (Manuel): ¿Qué es el delito? Buenos Aires, 1947.
498 **Cases** (Antonio): Reflexiones sobre los delitos. Madrid, 1947. 146 pp.
499 **Flórez Camacho** (Rafael): El carácter individual frente al delito. Univ. de Antioquia (Medellín), 21 (1947), pp. 199.
500 **Vallejo y Arizmendi** (Jorge): La simulación penal. México, 1947. 76 pp.
501 **Ruiz Funes** (Mariano): La pena transpersonal. Univ. de S. Carlos (Guatemala), n. 6 (1947), 105-25.
502 **Daien** (Samuel). Régimen jurídico y social de la libertad condicional. Buenos Aires, 1947.
503 **Seco Villalba** (José Armando): El derecho de defensa. La garantía constitucional de la defensa en juicio. Buenos Aires, 1947.

Ética especial: individual, familiar, política, internacional.

Estudios históricos: *supra* nn. 6, 55, 75, 78, 80, 91, 142, 162, 173, 188, 211, 221, 222, 225, 232, 296, 325.

504 **Alvarez** (Lilí): Plenitud. Madrid, E. P. E. S. A., 1946. 180 pp. (Aspecto moral, humano y religioso del deporte).
505 **Salgueiro** (M. T.): Pureza y sensualismo. I. Los hechos y sus causas. Consecuencia del sensualismo. Condición de la victoria. Madrid, Sociedad de educación "Atenas", 1947. 242 pp.
506 **Secco Illa** (Joaquín): El concepto cristiano de la propiedad. Tribuna Católica (Uruguay), 13 (1947), 78-86.
507 **Salsmans** (José), S. J.: Deontología jurídica o moral profesional del abogado. Bilbao, El Mensajero, 1947. 297 pp.
508 **Vega Mestre** (Mariano): Deontología militar. La moral profesional en el ejército. Madrid, Edic. Arés, 1947. 438 pp.
509 **Viviani Contreras** (Guillermo): La familia. Roma, 1947. 357 pp.
510 **Lacroix, Masure, Tiberghien, Gounot, Henri:** Persona y familia. Trad. por H. González Uribe. México, 1947, 199 pp.
511 **Cardyn** (José): Los jóvenes obreros ante el matrimonio. Trad. y prólogo de F. del Valle, S. J. Madrid, Edit. Bibliográfica española, 1947, 189 pp.
512 **Matilla** (Valentín): La sabiduría en el hogar. La conquista de la vida. Madrid, Edit. Plus Ultra, 1947. 396 pp.
513 **"Angel del Hogar":** La intimidad conyugal. El libro del esposo.

El libro de la esposa. Bilbao. Edic. Desclée de Brouwer, 1947. 182 y 160 pp. (Colección Educación y Familia).

514 **Fernández Clérigo** (Luis): El derecho de la familia en la legislación comparada. México, 1947. 550 pp.

515 **Garza** (Sergio Francisco de la): El municipio, Historia, naturaleza y gobierno. México. Edit. Jus., 1947. 213 pp.

516 **Toni Ruiz** (Teodoro), S. J.: El Estado, su ser y su misión. Hechos y Dichos (Bilbao), 22 (1947), 165-72; 229-36; 291-98, 357-64.

517 **Nael** (Werner): La idea del Estado en la Edad Moderna. Trad por F. González Vicen. Madrid, Edic. Nueva Epoca, 1947. 180 pp.

518 **Cassirer** (Ernst): El mito del Estado. Trad. por E. Nicol. México, 1947. 352 pp.

519 **Ware Farrar** (Caroline): Estudio de la comunidad. Río Piedras. Univ. de Puerto Rico, 1947. 153 pp.

520 **Cátala** (Felicidad R.): La organización de la comunidad. Río Piedras, Centro de investigaciones sociales. Univ. de Puerto Rico, 1947. 21 pp.

521 **Villuendas** (León, O. F. M., Obispo de Teruel): Concepto cristiano del Estado. Ecclesia, sept. (1947), 231, 247.

522 **Pérez Serrano** (Nicolás): El poder constituyente. Contestación por J. Gascón y Marín. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas. 1947. 86 pp.

523 **Iturrioz** (Jesús), S, J.: Persona y sociedad PENSAMIENTO, 3 (1947), 445-68.

524 **Delaye, Delos, Solages, Glorieux, Mathieu, Thellier de Poncheville**: Persona y sociedad. Trad. por H. González Uribe. México, 1947. 265 pp.

525 **Morales Benítez** (Otto): La libertad frente a las nuevas formas del Estado. Univ. de Antoquia (Medellín), 21 (1947), p. 79.

526 **Krebs** (Ricardo): Intolerancia medieval y tolerancia moderna. Est (SCh), 15 (1947), n. 171, pp. 3-32.

527 **Ruiz del Castillo y Catalán de Ocón** (Carlos): Lo vivo y lo muerto en la idea liberal. Contestación por S. Minguijón y Adrián. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1947, 116 pp.

528 **Sánchez Agesta** (Luis): ¿Un nuevo valor de la democracia? Ecclesia, agosto (1947), 208-9.

529 **G. López** (Pablo), S. J.: La democracia como régimen político cristiano. IV. Relación entre democracia y sufragio. RazFe, 135 (1947), 419-41.

530 **Fernández Miranda** (Torcuato): El concepto de democracia y la doctrina pontificia. (Est(SCh), 15 (1947), n. 174, pp. 13-40.

531 **Sánchez Agesta** (Luis): La interpretación inglesa de la democracia. Ecclesia, agosto (1947), 231-32.

532 **Pérez Serrano** (Nicolás): El estilo de las leyes. Madrid, Ministerio de Trabajo, Escuela Social, 1947, 35 pp.

533 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Lo social de la justicia. Fomento Social, 2 (1947), 395-408.

534 **Beard** (Charles A.): Fundamentos económicos de la política. Trad. por M. Garza. México, 1947. 139 pp.

535 **Degay** (Jorge): La hipertrofia burocrática estatal, ¿es inevitable? Sobre la racionalización de la contabilidad pública. RazFe, 135 (1947), 311-22.

536 **Kindelán** (Alfredo): Ejército y política. Madrid. Edic. Ares, 1947. 269 pp.

537 **Reinhardt** (Kurt F.): El orden internacional y la ley natural. UnivPontBol, 13 (1946-47), 30-39.

538 **Villuendas** (León, O. F. M., Obispo de Teruel): El orden internacional y el amor patriótico. Ecclesia, abril (1947), 408.

539 **Trías de Bes y Girón** (José M.ª): La organización internacional.

Contestación por J. Yanguas y Messía. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1947. 101 pp.

540 **D'Ors** (Álvaro): Ordo Orbis. RevEstPol, 19 (1947), 37-62.

541 **Sierra** (Manuel J.): Tratado de derecho internacional público. México, 1947. 448 pp.

542 **Truyol y Serra** (Antonio): Trabajos sobre derecho internacional. RazFe, 136 (1947), 344-53.

543 **Gestoso y Tudela** (Luis): La teoría de la referencia en el derecho internacional privado. Anales de la Univ. de Murcia (1946-47), 137-93.

544 **Garde Castillo** (Joaquín): La "Institución desconocida" en derecho internacional privado. Prólogo de J. Yanguas Messía. Madrid, Inst. Edit. Reus, 1947. 171 pp.

545 **Sánchez Agesta** (Luis): Igualdad política y soberanía nacional. Ecclesia, sept. (1947), 233-34.

546 **Díaz Doin** (Guillermo): El problema de la guerra y de la paz. Cuadernos Americanos (México), marzo-abril (1947).

547 **Rivas** (Raimundo): El derecho de asilo. Revista colombiana de derecho internacional (Bogotá), julio (1947), 78-93.

548 **Tijerino** (Agustín): Contradicciones políticas. Univ. de Antioquia (Medellín), 21 (1947), 579-90.

Sociología y Moral económica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 7, 8, 108, 125, 250, 271, 272, 317, 321.

549 **Alcorta** (José Ignacio): ¿Qué es Sociología? RevIntSoc (1947)[1], 335-55; (1947)[2], 17-32; 299-328.

550 **Almarcha** (Luis, Obispo de León): La fraternidad cristiana y la colaboración social. León, 1947. 29 pp.

551 **Andersen Nyboe** (Paul): La política económica en el clearing internacional. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947.

552 **Arrese** (José Luis de): Capitalismo, comunismo, cristianismo. Madrid, Edic. Radar, 1947. 386 pp.

553 **Aznar** (Severino): Los seguros sociales. Prólogo de L. Jordana de Pozas. Madrid, Instit. Est. Políticos, 1947. 476 pp.

554 **Azpiazu** (Joaquín), S. J.: Moral y dinero. ¿Son iguales todas las pesetas? Fomento Social, 2 (1947), 283-94.

555 — — La Moral ante los bienes superfluos. Fomento Social, 2 (1947), 409-27.

556 — — La Moral ante el problema de las subsistencias. Fomento Social, 2 (1947), 13-26.

557 **Betteridge** (Don): El destino dictador. Trad. por R. Olivar. Barcelona, Edic. Agora, 1947. 157 pp.

558 **Beveridge** (William H.): La ocupación plena. Sus requisitos y consecuencias. Trad. por R. Velasco Terrés. México, 1947. 527 pp.

559 **Boetie** (Etienne de la): Discurso de la servidumbre o El contra uno. Trad. por J. M. Hernández Rubio. Madrid, Edic. Nueva Epoca, 1947. 93 pp.

560 **Boulding** (Kenneth E.): Análisis económico. Trad. por J. A. Bramtot. Madrid, Rev. de Occidente, 1947. XVI-791 pp.

561 **Cerejeira** (Manuel, Cardenal Patriarca de Lisboa): O comunismo o cristianismo. Ecclesia, marzo (1947), 231-32; 265-66.

562 **Cole** (G. D. H.): Presente y futuro del dinero. Trad. por C. Lara Beautell. México, 1947. 422 pp.

563 **Dantín Gallego** (J.): Indices biológicos, nivel de vida y nivel social. RevIntSoc (1947)[1], 375-400.

564 **Degay** (Georges): Frente al comunismo. Principios de unitarismo. Trad. por G. García Puigdeval. Madrid, Edit. E. P. E. S. A., 1947, 181 pp.

565 **Eucken** (Walter): Cuestiones fundamentales de la economía política. Madrid. Rev. de Occidente, 1947.
566 **Figueroa** (Emilio de): Teorías de los ciclos económicos. Tomo I. Prólogo de H. París Eguilaz. Madrid, C. S. I. C., Instit. Sancho de Moncada, 1947. XVII-297 pp.
567 **Fontaine Aldunate** (Arturo): Marxismo y democratismo cristiano. Est(SCh), 15 (1947), n. 174 pp. 3-12.
568 **Gambra Ciudad** (Rafael): El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea. RevIntSoc (1947)[1], 357-72.
569 **García Baeza** (Guillermo): El enriquecimiento sin causa. Concepción, 1947. 162 pp.
570 **García González** (Adolfo): Nueva economía fundamental. Hacienda pública y derecho trascendental inmobiliario. Madrid, Edit. Reus, 1947. 672 pp.
571 **García Rivera** (Armando): Cosmocracia. Lima, 1947. 158 pp.
572 **Gemelli** (Agustín), O. F. M.: El problema de los salarios en el cuadro de la psicotecnia. RevIntSoc, 5 (1947)[2], 33-48; 329-44.
573 **Gini** (C.): Análisis cualitativo y síntesis cuantitativa de las ciencias sociales. RevIntSoc, 5 (1947)[1], 309-34.
574 **Gisbert Gosálvez** (Antonio): El camino y la luz. Crítica. Valencia, 1947. 310 pp.
575 **Glenday** (Roy): El futuro de la sociedad económica. Un estudio sobre la organización de grupo. Trad. por G. Guasp. Revisión e introducción por M. Torres. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. LII-339 pp.
576 **González Castro** (Francisco): El problema social y legal del charlatanismo. México, 1947. 153 pp.
577 **Gual Villalbí** (Pedro): Principios de política económica contemporánea. Tomo I. Barcelona, Edit. Juventud, 1947. XXXI-477 pp.
578 **Guandique** (José Salvador): Perspectivas en el derecho del trabajo. ECA, 2 (1947), sept., pp. 32-37.
579 **Guillén Estrada** (Eduardo): El trabajo, la pobreza y el socorro desde los puntos de vista de la moral y el derecho. Fomento Social, 2 (1947), 27-39.
580 **Guzmán Valdivia** (Isaac): Para una Metafísica social. Prólogo de O. Robles. México, Edit. Jus, 1947. 261 pp.
581 **Halpein** (Jean): Los seguros en el régimen capitalista. Madrid, Edit. Rev. de Derecho Privado, 1947.
582 **Hernáinz Márquez** (Miguel): Tratado elemental de derecho del trabajo. 3.ª ed. corregida y aumentada. Madrid, Instit. Est. Polit., 1947. 747 pp.
583 **Imaz** (Eugenio): Topía y utopía. México, 1946.
584 **Knight** (Fraub H.): Riesgo, incertidumbre y beneficio. Trad. por R. Verea. Revisión e introducción por M. de Torres. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. LXIV-342 pp.
585 **Kokke** (Cornelio), S. C. J.: Base filosófica del comunismo. Tribuna Católica (Montevideo), 13 (1947), 377-85.
586 — — Desorden capitalista. Orden social. Tribuna Católica (Montevideo, 13 (1947), 105-112.
587 **Krotoschin** (Ernesto): Instituciones de derecho del trabajo. Buenos Aires, 1947.
588 **Le Fur, Leroy-Jar, Bre, Danel, Tessier, Lerolle, Zirnheld**: Libertad, economía y política. Trad. por H. González Uribe. México, 1947.
589 **Legaz y Lacambra** (Luis): Lecciones de política social. Santiago de Compostela, Libr. y edit. Sucesores de Gali, 1947. 154 pp. (Publicaciones de la Escuela Social de Santiago, I).
590 **Lenoir** (Noël-Pierre): Sociología de la revolución. Buenos Aires, Edit. Claridad, 1947. 164 pp.

591 **Lerolle, Roullet, Vizioz, Guitton, Prélot:** Persona, economía y política. México, 1947. 243 pp.
592 **Lloréns García** (Jorge): Derecho social y legislación del trabajo. Lérida, Edit. Leridana, 1947. 183 pp.
593 **Mallart y Cutó** (José): Obras de dignificación humana. Memoria. Madrid. Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas, 1947. 160 pp.
594 — — El mundo económico-social que nace. Guía de adaptación a las necesidades del tiempo presente. Madrid, Edit. Vimar, 1947. 213 pp.
595 **Manso Pérez** (Francisco): Evolución social y cristianismo. Universidad (Zaragoza), abril-junio (1947).
596 **Marín Cabrero** (Rosa): Hacia un programa social. RevEspPed, 5 (1947), 483-521.
597 **Mateo** (F. A.): La teoría eucrática. La eucracia y los deportes. La eucracia y el sentido cósmico. El estado eucrático y el poder económico. Otros ensayos. Lima, 1947. 103 pp.
598 **Mendieta y Núñez** (Lucio): Introducción al estudio del derecho agrario. México, 1947.
599 **Menguijón** (Salvador): Opinión y masa. RevIntSoc, 5 (1947)³, 49-61.
600 **Moll** (Bruno): La teoría lógica de la moneda y sus críticos. Lima, Edit. Lumen, 1947. 20 pp.
601 **Montes** (Eugenio): Si agoniza la clase media se muere Europa. RevIntSoc, 5 (1947)¹, 69-74.
602 **Moulton** (Harold Glenn): La nueva concepción de la deuda pública. Madrid, Rev. de Occidente, 1947.
603 **Nieto Funcia** (T.): Quiebra y reconstrucción de la ciencia económica. Madrid, 1947. 230 pp.
604 **Olariaga** (Luis), El dinero. I. Teoría del dinero. Madrid, 1947. 188 pp.
605 **Pacheco Gómez** (Máximo): Política, economía y cristianismo. Prólogo de E. Frei. Santiago de Chile, Edit. del Pacífico, 1947. 237 pp. (Política y Espíritu).
606 Pensamientos sociales: Pedro Franco Salazar, Giovanni Papini, Nicomedes Pastor Díaz (Extractos), RevIntSoc (1947)¹, 189-94; 469-73 (1947)², 179-82; 487-90.
607 **Philippi** (Julio): ¿A dónde va el socialcristianismo? Est(SCh), 15 (1947), n. 175, pp. 3-11.
608 **Pitargue Serrano** (Felipe): La cuestión social. Solución. Tortosa, 1947. 541 pp.
609 **Reinaga** (César Augusto): Del sindicalismo al corporativismo. Revista Universitaria (Cuzco), n. 93 (1947), 89-111.
610 **Rocamora Batlle** (Rómulo): Teoría de las fuerzas positivas y negativas social y económicamente consideradas. 2.ª ed. notablemente corregida y aumentada. Barcelona, 1947. XVI-99 pp.
611 **Rozas Navarro** (Guillermo): Seguridad social. Lima, 1947. 152 pp.
612 **Sancho Izquierdo** (Miguel): El orden social: Propiedad y trabajo. Rev. Gen. de Legislación y Jurisprudencia, 13 (1947), 138-65.
613 **Seoane** (Manuel): Temas económicos. Lima, Edic. La Tribuna, 1947. 154 pp.
614 **Sidaoui** (Alberto): Teoría general de las obligaciones en el derecho del trabajo. (Notas para un ensayo.) México, 1947. XVI-200 pp.
615 **Tagalde** (Fernando, S. S.): Fundamentos cristianos del humanismo económico. Tribuna Católica (Montevideo), 13 (1947), 398-410.
616 **Vásquez** (José Roberto): Temas sociales. UnivPontBol, 13 (1947), 243-49.
617 **Vásquez Lapeyre** (Ernesto): El enriquecimiento indebido. La Revista del Foro (Lima), nn. 1-3 (1947), 20-35.

618 **Vila Creus** (Pedro): Orientaciones sociales. 3.ª ed. aumentada. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1947. 358 pp.
619 **Vilaseca Marcet** (José María): La Banca central y el Estado. Carta-Prólogo de J. Larraz López. Barcelona, Edit. Bosch, 1947. XVIII-402 pp.
620 **Wicksell** (Knut): Lecciones de Economía política. Trad. por F. Sánchez Ramos. Introducción por M. de Torres. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. XXXIX-473 pp.

Filosofía del Lenguaje.

Estudios históricos: *supra*, n. 38.

621 **Portabella Durán** (P.): Filosofía del lenguaje. (Estudio psicológico.) RevPsicGenAplic, 2 (1947), 449-58.
622 **Rosales** (Luis): Algunas consideraciones sobre el lenguaje. Escorial, 18 (1947), 363-436.
623 **Alonso** (Martín): Ciencia del lenguaje y arte del estilo. Madrid, Edit. M. Aguilar: 1947. 1268 pp.

Filosofía de la Educación.

Estudios históricos: *supra*, nn. 14, 85, 223.

624 **Pacios López** (Arsenio): Filosofía de la Educación. Madrid, C. S. I. C., Instit. S. José de Calasanz, 1947. 334 pp.
625 **Betancur** (Cayetano): Una filosofía pedagógica. UnivPontBol, 13 (1947), 168-215.
626 **Ballo Moreno** (Andrés): Dos concepciones de la Pedagogía: San José de Calasanz y Rousseau. Ecclesia, agosto (1947), 237-38.
627 **Mantovani** (Juan): Ciencia y conciencia de la educación. Problemas, esquemas y experiencias. Buenos Aires, 1947.
628 **Alcázar y Anguita** (Eufrasio): Elementos de filosofía de la Educación. Parte segunda, Lógica, Criteriología, Ética. Madrid, 1947. 200 pp.
629 **Petersen** (Peter): Principios de Pedagogía. Trad. por M. Yohow. Buenos Aires, 1947.
630 **González Ocenda** (Serafín): Esquemas de pedagogía. Barcelona, 1947. 367 pp.
631 **Fernández Huerta** (José): Investigación pedagógica: Procedimientos de evaluación. RevEspPed, 5 (1947), 269-87.
632 **Góngora Perea** (César): El resentimiento y su influencia en la deformación del alma humana. Nueva Educación, 2 (1946), n. 2, pp. 3-9.
633 **Mantovani** (Juan): Principio y exigencia de vida en la educación. Universidad de S. Carlos (Guatemala) 8 (1947), 69-80.
634 **Torres Riveros** (Manuel E.): Metodología pedagógica. Lima, Edit. D. Miranda, 1947. 120 pp.
635 **González Alvarez** (Angel): El principio fundamental de la metodología. RevEsPed, 5 (1947), 7-23.
636 **Alonso Fernández** (Luis): Metodología y organización escolar. Madrid, 1947. 212 pp. (Estudios Elementales de Pedagogía, 4).
637 **Castiello** (Jaime), S. J.: Una psicología humanística de la educación. Trad. por M. Acévez, S. J. México, Edit. Jus, 1947. 278 pp.
638 **Veldt** (James van der): ¿Por qué aprendemos? RevEspPed, 5 (1947), 57-65.
639 **Courtois** (Gastón): ¿Sabemos educar? Trad. por A. V. de Frutos. Madrid, Sociedad de educación "Atenas", 1947. 166 pp.
640 **Dottrens** (Robert): Hay que cambiar de educación. Reflexiones,

responsabilidades. perspectivas. Prólogo de C. Guillén de Rezzano. Buenos Aires, 1947.

641 **Barreiro** (Luis María): ¿Educación integral o alfabetización? Santa Fe (Argentina), Universidad Nacional del litoral, 1947. 17 pp.

642 **Martínez Val** (José María): Educación y Pacifismo. RevEspPed, 5 (1947), 253-68.

643 **Hutchins Maynard** (Robert): Educación para la libertad. Trad. por P. Zuloaga. México, 1947. 190 pp.

644 **Bodin** (Paul): La adaptación del niño al medio escolar. Prefacio de P. Joulia. Buenos Aires, 1947.

645 **"Angel del Hogar"** (Dufoyer, Pierre): La iniciación de los niños en la vida. Bilbao. Edic. Desclée de Brouwer y Cía., 1947. 70 pp.

646 **Lafora** (Gonzalo R.) y **Comas** (Margarita): La educación sexual y la coeducación de los sexos. Buenos Aires, 1947.

647 **Abaroa** (Ricardo J.) e **Iribarne** (J. A.): La seguridad como problema educativo. Su solución en la enseñanza primaria, secundaria, especial e industrial. Buenos Aires, 1947.

648 **Vásquez** (Emilio): Manual de educación rural. Lima, 1947. 260 pp.

649 **Capó Valls de Padrinas** (Juan): Madres. Ensayo de educación familiar. Castellón, 1947. 169 pp. (Biblioteca educativa, 1).

650 **Courtois** (Gastón): El secreto del mando. Madrid, Sociedad de educación "Atenas", 1947. 150 pp.

651 **Darling** (M.): La clave de tu persona. Barcelona, Edit. Surco, 1947. 211 pp.

652 **Mallart** (José): Resultados de la educación inglesa. RevEspPed, 5 (1947), 99-106.

653 **Ochoa y Vicenti,** (Julia E.): Bibliografía pedagógica de obras publicadas en los años 1930-1935. Tomo I. Indice de autores. Madrid, C. S. I. C., Instit. S. José de Calasanz, 1947. 169 pp.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 128, 131, 278, 280.

654 **Castellano** (Filemón): Filosofía de la Religión. Buenos Aires. Edit. Difusión, 1947. 320 pp.

655 **Omaechevarría** (Carlos), O. F. M.: La naturaleza y la gracia. Filosofía integral cristiana. VV, 5 (1947), 349-63.

656 **Stoddard** (John L.): Reedificando una fe perdida. Trad. por J. Sáenz y Arriaga. 3.ª ed. México, 1947. 375 pp.

657 **Rosanas** (Juan), S. J.: El modernismo religioso. Ciencia y Fe, nn. 9-10 (1947), 16-33.

658 **Brunner** (Augusto), S. J. La historia de las religiones y lo absoluto del Cristianismo. Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 26-35.

659 **Tacchi Venturi** (Pedro): Historia de las Religiones. 3 tomos. Trad. dirigida por F. García, O. S. A. Barcelona, Gustavo Gili, 1947. 594, 586 y 608 pp.

660 **Castiglioni** (Arturo): Encantamiento y magia. Trad. por G. Pérez Enciso. México, 1947. 412 pp.

Filosofía de lo bello y del Arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 15, 58, 155, 160, 184, 246, 252, 268, 273.

661 **Pérez Dolz** (Francisco): Introducción a la teoría del arte. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Apolo, 1947. 220 pp.

662 **Geiger** (Moritz): Estética. Los problemas de la estética. La estética fenomenológica. Trad. por R. Lida. Buenos Aires, 1947.

663 **Lasaga y Travieso** (José I.): Esbozo de una estética descriptiva

desde un punto de vista estructuralista. Lumen (La Habana), 1947, 167-97.

664 **Mirabent** (F.): Reflexiones sobre el genio artístico. RevIdEst, 5 (1947), 269-308.

665 **Aguado** (Emiliano): Arte y antropología. RevIdEst, 5 (1947), 165-74.

666 **Santos Torroella** (Rafael): Arte y contemplación. RevIdEst, 5 (1947), 197-205.

667 **Mirabent** (F.): ¿Es el paisaje un estado de alma? RevIdEst, 5 (1947), 71-84.

668 **Flaubert** (Gustavo): La religión del arte. Confidencias con cinco ilustraciones. Prólogo de R. Sáenz Hayes. Buenos Aires, 1947.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 97, 101, 105, 106, 123, 124.

669 **Aron** (Raymond): Introducción a la filosofía de la historia. Buenos Aires, Edit. Losada, 1946. 566 pp. (Biblioteca filosófica).

670 **García Morente** (Manuel): Idea de la historia. 3.ª ed. aumentada. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 266 pp.

671 **López de Mesa** (Luis): El sentido de la historia. Univ. de México. 1 (1947), n. 7: pp. 11-13; h. 8, pp. 13-15.

672 **Berdiaeff** (Nicolás): Mesianismo e historia. Est(SCh), 15 (1947), n. 178, pp. 3-17.

673 — — La destinación del hombre. Trad. por J. de Benavent. 2.ª ed. Barcelona, Edit. José Janés, 1947. 384 pp.

674 **Schnittkind** (Henry Thomas): Hombres y dioses en la historia de la raza humana. Esquema biográfico de la historia. Buenos Aires, Edit. Claridad, 1947. 399 pp.

675 **Haya de la Torre** (Víctor Raúl): Algo más sobre la tesis del Espacio-Tiempo histórico. Cuadernos Americanos (México), marzo-abril (1947).

676 **Condomines** (Francisco de A.): A propósito de un libro. Un gran libro de filosofía de la historia. Cristiandad, 4 (1947), 45-46.

677 **Spranger** (Eduard): Ensayos sobre la cultura. Trad. por A. H. Raggio. Buenos Aires, 1947.

678 **D'Ors Rovira** (Eugenio): Nuevo glosario. Vol. I (MCMXX-MCMXXVII). Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. 1251 pp. (Glosario completo).

679 — — Nuevo Glosario. Vol. II (MCMXXV-MCMXXXIII). Madrid, Edit. M. Aguilar: 1947, 1109 pp.

680 **Bagué Garriga** (Enrique): Historia de la Cultura. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Teide, 1947. 154 pp.

681 **Palomeque Torres** (Antonio): Historia general de la Cultura. Barcelona: Edit. Bosch, 1947, 1168 pp.

682 **Cournot** (Antoine Augustin): Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos. Trad. por J. Domínguez Berrueta. Tom. II. Madrid, Edit. Nacional, 1947. 384 pp.

683 **Stern** (Alfred): Liberalismo y nacionalismo (1848-1890). Trad. por M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1947. XVI-718 pp. (Historia Universal dirigida por Walter Goetz, VIII).

684 **Junco** (Alfonso): El gran teatro del mundo. Madrid, Inst. Est. Políticos, 1947. XVI-416 pp. (Colección Hispanoamericana).

685 **Burns** (Edward Mc Nall): Civilizaciones de Occidente. Su historia y su cultura. Trad. por R. Kauth y C. Prontano. Buenos Aires, 1947.

686 **Bouilly** (Víctor Domingo): El camino de Occidente. Proposición de un criterio sobre historia universal. Cuadernos Americanos México, nov-dic. (1947).

687 **Burckhardt** (Jacob): Sobre las crisis en la historia. Trad. por F. González Vicen. Madrid, Edic. Nueva Epoca, 1947. 92 pp.
688 **Franca** (Leonel): La crisis del mundo moderno. Trad. por J. Simón Diaz. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1947. 296 pp.
689 **Gallegos Rocafull** (José María): La agonía del mundo. México, 1947. 258 pp.
690 **Alvarez Esteban** (José): Agonía de Europa. Madrid. Edit. J. Barreiro Ortiz, 1947. 394 pp.
691 **Larraz** (Jose): La crisis de la sociedad contemporánea. Rev. Nac. de Educ., 7 (1947), 9-24.
692 **Muir Ramsay:** Civilización y libertad. Trad. por L. Jordá. Barcelona, Edit. M. Arimany, 1947, 188 pp.
693 **Marañón** (Gregorio): Ensayos liberales, 2.ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 158 pp.
694 **Duthoit, Palenque, Mauries, Vialatoux, Desqueyrat:** La libertad en crisis. Trad. por H. González Uribe. México, 1947, 290 pp.
695 **Pavanetti** (Eduardo): Laicismo y laicistas. Estudio histórico-filosófico. Tribuna Católica (Montevideo), 13 (1947), 87-94; 151-57.
696 **Mora Pascual** (Antonio): Problemas espirituales del hombre con solución en el mensaje de Cristo. Visión de la unidad orgánica de su doctrina, que es vida. Madrid, 1947, 98 pp.
697 **Maritain** (Jacques): Primacía de lo espiritual. Trad. por M. Argüello. Buenos Aires, Club de Lectores, 1947, 286 pp.
698 **Bernanos** (Georges): El mundo de mañana. Est(SCh), 15 (1947), n. 168, pp. 5-15.
699 **Berl** (Emmanuel): El porvenir de la cultura occidental. Trad. por E. A. Jonquières. Buenos Aires, 1947.
700 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ser o no ser. El dilema de la filosofía y la cultura actual. UnivPontBol, 13 (1947), 238-42.

L. MARTINEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte (1848-1948).— PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento. — PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 60 ptas.). Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco", 1948.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

CRONICA

ESPAÑA

Congreso Internacional de Pedagogía.

Con ocasión del III centenario de San José de Calasanz, y organizado por el Instituto del mismo nombre, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tendrá lugar este Congreso en Santander el próximo mes de julio. El Congreso constará de las siguientes Secciones: 1.ª Fundamentos filosóficos y teológicos de la educación. 2.ª Evolución histórica de la educación en los tiempos modernos. 3.ª Formación del profesorado. 4.ª Psicología del educando. 5.ª Educación popular. La Comisión Ejecutiva la preside el Excmo. Sr. D. Víctor García Hoz, director del Instituto "San José de Calasanz.

Para inscripciones e informes, dirigirse a la Srta. María de los Angeles Galino, secretaria del Comité Ejecutivo (Instituto de "San José de Calasanz", Serrano, 127, Madrid).

Conferencias y cursos.

En el Ateneo de Madrid disertó el 22 de mayo el catedrático de la Universidad de Granada Dr. Enrique Gómez Arboleya sobre *Existencia española y mundo moderno*. El conferenciante hizo una magnífica transportación de la síntesis metafísica suareciana al sentido español de la existencia. Concluyó afirmando que el sentido de lo español consiste en la afirmación católica de las honduras de la existencia humana y de sus más ricos tesoros: del vivir consigo y para Dios.

El profesor Etienne Gilson disertó el 25 de mayo en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) sobre *La Philosophie thomiste dans la France contemporaine*. Recordó la significación que en la rehabilitación del tomismo ante el pensamiento moderno han tenido los trabajos del P. Rousselot, S. J.; del P. Mandonnet y más recientemente los trabajos de Jacques Maritain. El mismo ilustre historiador de la escolástica medieval habló el 27 de mayo en el Instituto "Luis Vives" (Madrid) sobre *L'histoire doctrinale et son interpretation;* el profesor Gilson subrayó la necesidad de un hondo sentido histórico para la justa apreciación de las doctrinas pretéritas; pero al mismo tiempo se pronunció declaradamente contra toda forma de eclecticismo historicista.

La Hermandad de San Cosme y San Damián, de Barcelona, ha celebrado un curso de antropología filosófica para médicos. Tuvo lugar entre los días 10 de febrero y 10 de marzo. Intervinieron los Sres. Dr. N. Ancochea, D. Francisco Canals Vila, don Jaime Bofill, D. Francisco Hernán Mínguez, Fr. Severo de Montsonís, O. M. Cap.; D. R. Casamiglia, P. Juan Roig Gironella, S. J.; D. Ricardo Boixeda Pagés y el P. Alejandro Roldán, S. J.

En la Universidad de Zaragoza se inauguró el 26 de abril el VIII Cursillo de Filosofía de la Medicina Las lecciones, a cargo del catedrático Dr. José Conde Andréu, versaron sobre *El sentido lógico como base de criterio médico y biológico.*

Sociedad Española de Filosofía.

El día 27 de mayo del presente año, en el salón de actos del Instituto "Luis Vives" (Madrid), se celebró el acto de constitución de la Sociedad Española de Filosofía. En este acto, al que enviaron su adhesión más de cien socios, se eligió la primera Junta de Gobierno de la nueva Sociedad; la forman los señores siguientes: Juan Zaragüeta, presidente; Juan F. Yela Utrilla, vicepresidente 1.º; Pedro Font Puig, vicepresidente 2.º; Leopoldo Eulogio Palacios, Angel González Alvarez, Manuel Mindán, José Hellín, José Todolí, Ramón Ceñal, vocales; Antonio Alvarez de Linera, tesorero; Raimundo Paniker, secretario.

Según sus Estatutos, podrán ser socios de número de la Sociedad Española de Filosofía las personas que, con probada dedicación a la filosofía, sean presentadas por dos socios de número y admitidas por la Junta de Gobierno.

La sede central de la Sociedad Española de Filosofía está establecida en Madrid, Serrano, 127.

ALEMANIA

Ha reanudado su publicación la prestigiosa revista de los padres jesuítas alemanes *Scholastik*. El primer número de 1949 contiene: J. H. Lotz: *Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche;* E. von Ivanka: *Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutund und ihre Elemente;* A. Landgraf: *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Fruhscholastik;* H. Weisweiller: *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor.* Dirección: (21 a) Büren (Westf.), Kolleg, Burgstr. 64. Alemania.

SUIZA

En los dias 12-17 del próximo septiembre tendrá lugar en Berna el IX Congreso Internacional de Psicotecnia. El Dr. Germain, jefe del Departamento de Psicología experimental del Instituto "Luis Vives" (Serrano, 127, Madrid), tiene a su cargo, como miembro del Comité directivo internacional y representante de España en el mismo, la organización de la colaboración española a dicha reunión internacional.

NECROLOGIA

Maurice Blondel.

Nació en Dijon, el 2 de noviembre de 1861. Murió el 5 de junio de 1949, en Aix-en-Provence. El 7 de junio de 1893 defendió en la Sorbona su célebre tesis doctoral *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (París, Alcan, 1893). La tesis latina *De vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium,* defendida el mismo dia, no se publicará hasta 1930, refundida en traducción francesa con el título *Une enime historique: le Vinculum substantiale d'apres Leibniz et l'ebauche d'un réalisme superieur.* De sus otros numerosos escritos merecen recordarse sobre todo los siguientes: *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la methode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (Ann. de Phil. Chrét., 1896). *Le problème de la philosophie catholique* (París, 1932). *La Pensée,* 2 tomos (París, 1934-35). *L'être et les êtres* (París, 1935). *L'action,* 2 tomos (París, 1936-37). *Lutte pour la civilisation el Philosophie de la paix* (París, 1939). *La Philosophie et l'esprit chrétien,* 2 tomos (París, 1944-46).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6046, Madrid (6).

De sus autores:

ALONSO FUEYO, SABINO: *Saavedra Fajardo. El hombre y su filosofía.* Valencia, Editorial Guerri, 1949. 236 págs. 21 × 15 cms. 40 ptas.

ITURRIOZ, JESÚS, S. J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez* (Estudios Onienses, serie 2, vol. I). Exclusiva de venta: Ediciones FAX. 1949. 404 págs. 24 × 16 cms. 75 ptas.

De Ediciones FAX. Zurbano, 80. Madrid.

PUJANDA, JESÚS, S. J.: *Teología moral para los fieles.* Madrid, Editorial Razón y Fe. 1948. 446 págs. 15,5 × 10 cms. 25 ptas.

FUETSCHER, LORENZ, S. J.: *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el tomismo.* Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido, S. J. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1948. 308 págs. 20 × 14. 35 ptas.

VANNI ROVIGHI, SOFÍA: *Introducción al estudio de Kant.* Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. J. Publicaciones PENSAMIENTO. Madrid, 1948 (Exclusiva de venta: Ediciones FAX). 232 págs. 20 × 14 cms. 28 ptas.
Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

GÓMEZ HILARIO: *Las sectas rusas.* Madrid, C. S. I. C. Dpto. de Cultura Internacional. 1949. 418 págs. 25 × 17 cms.

— — *La Iglesia rusa. Su historia, su dogmática.* Madrid, C. S. I. C., Dpto. de Cultura Internacional. 1948. 904 págs. 25 × 17 cms.

LETURIA, PEDRO DE, S. J.: *La encíclica de Pío VII sobre la revolución hispanoamericana.* C. S. I. C., Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. 1948. 94 págs. 24 × 17 cms.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Historia de la poesía hispanoamericana.* Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes (Edicional Nacional de las OO. CC., vols. XXVII y XXVIII). Madrid C. S. I. C., 1948. 496 y 494 págs. 21 × 14 cms.

— — *Ensayos de crítica filosófica.* Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes (Edicional Nacional de las OO. CC., vol. XLIII). Madrid, C. S. I. C., 1948. 424 págs. 21 × 14 cms.

PASTELLS, PABLO, S. J., y MATEOS F,. S. J.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay.* Tomo VIII, primera parte (1751-1760). Madrid, C. S. I. C., 1949. 717 páginas. 25 × 17 cms.

Del Instituto San José de Calasanz, del C. S. I. C. Serrano, 127. Madrid.

GARCÍA HOZ, VÍCTOR: *Un programa de enseñanza social en la escuela primaria.* Madrid, 1948. 64 páginas. 17 × 12 cms.

De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid:

BALMES, JAIME: Obras completas, tomo IV. *El protestantismo comparado con el catolicismo.* Madrid, 1949. 768 págs. 20 × 12,5 cms. 50 ptas.

CAMÓN AZNAR, JOSÉ: *La Pasión de Cristo en el arte español.* Madrid, 1949. 106 págs. y 303 láms. 20 × 12,5 cms. 60 ptas.

Místicos franciscanos. Tomo III. Introducciones del P. Fray Juan Baut. Gomis, O. F. M. Madrid, 1949. 868 págs. 20 × 12,5 cms. 50 ptas.

De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Plaza de la Villa. Madrid:

BILBAO Y EGUÍA, ESTEBAN DE: *De la persona individual como sujeto primario en el derecho público.* Discurso leído en el acto de su recepción como académico de número. Contestación de don Antonio Goicoechea y Cosculluela. Madrid, 1949. 72 págs. 24 × 16,5 cms.

Del Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid:

RITCHIE, A. D.: *Essays in Philosophy and other pieces.* London. Longmans, Green and Co., 1948. 208 págs. 22 × 14 cms.

De Editorial Atlántida. Lauria, 48. Barcelona:

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J.: *Investigaciones metafísicas.* Barcelona, 1948. 248 págs. 17 × 12,5 centímetros. 25 ptas.

De Ediciones Alma Mater. Balmes, 169. Barcelona:

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Introducción a la filosofía. Lógica. Psicología.* 8.ª edic. notablemente reformada. Barcelona, 1948. 318 págs. 18,5 × 13 cms.

De Editorial La Hormiga de Oro. Avda. Puerta del Angel, 3. Barcelona:

LUÑO PEÑA, ENRIQUE: *Historia de la filosofía del derecho.* Tomo I. Barcelona, 1948. 320 págs. 24 × 17 cms. 60 ptas.

De Editorial Iberia. Muntaner, 180. Barcelona:

PLANELLA GUILLÉ, JUAN: *Los sistemas de Platón y Aristóteles.* 268 págs. 20 × 15 cms.

De Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao.

RIQUET, MIGUEL, S. J.: *El cristiano frente a la vida.* Bilbao, 1949. 160 págs. 18 × 12 cms. 16 ptas.

De Adriática Editrice. Via Andrea de Bari, 122. Bari:

PETRUZZELLIS, NICOLA: *I valori dello spirito e la coscienza storica.* Bari, 1949. 184 págs. 22 × 14 centímetros.

De Librería Editrice Fiorentina. Via Ricasoli, 105. Firenze:

BONAFEDE, GIULIO: *Storia della filosofia greco-romana.* Firenze, 1949. 384 págs. 25 × 17 cms.

De Uitgeverij "De Tempel"). Tempelhof, 37. Brugge, Bélgica:

Studia Medievalia in honorem A. R. P. Raymundi Josephi Martin, O. P. 540 págs. 25 × 16 cms.

De L'Edition Universelle. Rue Royale, 53. Bruxelles, Bélgica:

MARC, ANDRÉ, S. J.: *Psychologie réflexive.* Lettre-Préface de Mons. René Le Senne. Tome I. *La Connaissance.* Tome II. *La volonté et l'esprit.* Bruxelles, 1949. 382 y 420 págs. 23 × 15 cms.

De Desclée et Cie. Tournai. Bélgica:

THOMAS D'AQUIN (Saint): *Somme Théologique. La Prudence* 2.ª-2ae., Quest. 47-56. Traduction et appendices par T. H. Deman, O. P. 2.ª edic. Tournai, 1949. 554 págs. 16,5 × 10 cms.

De Les Editions de La Revue des Jeunes. Boulevard de La Tour-Maubourg, 31. Paris VII:

DUBARLE, D., O. P.: *Optimisme devant ce monde.* París, 1949. 166 págs. 18 × 12 cms.

MOUROUX, JEAN: *Je crois en Toi, Structure personelle de la foi.* París, 1949. 126 págs. 18 × 12 cms.

De la Faculté de Droit Canonique. Institut Catholique de París. Rue d'Assas, 21. París VI:

Le Cinquantenaire de la Facolté de Droit Canonique de Paris. Compte-rendu des Solemnités et des Travaux. París, Recueil Sirey, 1947. 44 págs. 25 × 16,5 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEccles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec)
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon)
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (París).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga)
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).